Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/sanctvs0000hipp

SANCTVS

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS

Des presses de Jules De Meester et Fils, Wetteren (Belgique).

SUBSIDIA HAGIOGRAPHICA 17

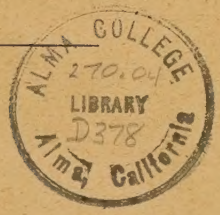
SANCTVS

ESSAI SUR LE CULTE DES SAINTS DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

HIPPOLYTE DELEHAYE

BOLLANDISTE



BRUXELLES
SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES
24, Boulevard Saint-Michel

1927

27281

IOHANNI PETRO WALTZING

AMICO OPTIMO

IN ACADEMIA LEODIENSI

LITTERARVM LATINARVM

MAGISTRO EXIMIO

Les pages qui vont suivre doivent être considérées comme le complément d'un ouvrage paru en 1912, Les origines du culte des martyrs, *et dont nous aurions pu faire un très gros livre. Il suffisait pour cela de traiter dans le détail les questions incidentes qui se présentaient en foule, et de ne pas séparer des martyrs les saints qui leur ont succédé. Mais un grand sage a dit: μέγα βιβλίον μέγα κακόν. Avons-nous eu tort de l'écouter et de réserver à plus tard l'étude des sujets que nous n'avions d'abord fait qu'effleurer ?*

La matière des deux premiers chapitres n'est pas étrangère aux lecteurs des Analecta Bollandiana. *En 1909 et en 1920 elle a été l'objet de deux articles, qu'à plusieurs reprises on nous a pressé de réimprimer. Si nous nous y décidons aujourd'hui, ce n'est qu'après leur avoir fait subir des remaniements importants exigés par le plan d'ensemble, sans compter de notables additions et les corrections que les progrès de la recherche semblaient imposer.*

Nous avons eu constamment les yeux fixés sur les origines, et les saints antiques sont toujours au premier plan. Si parfois il nous est arrivé de faire quelque excursion à travers le moyen âge, de rappeler des faits relativement récents, on n'ira point, espérons-le, nous chercher querelle, sous prétexte que le cadre chronologique où le sujet semblait se renfermer, a été dépassé. Le culte des saints est tout autre chose qu'un souvenir d'une époque lointaine. Il est toujours vivant dans l'Église. Depuis le jour ou les fidèles se sont, pour la première fois, inclinés devant la tombe d'un martyr, il n'a point subi d'interruption;

mais il a connu des vicissitudes que l'histoire ne peut ignorer. Les liens du passé et du présent sont si étroits, qu'on ne saurait, en cette matière, comprendre l'un en faisant abstraction de l'autre.

A ce volume se rattache un souvenir qu'il sera bien permis de rappeler. Au moment même où nous en écrivions les dernières pages, nous eûmes à répondre à une gracieuse invitation de l'Université de Londres nous demandant une série de trois leçons sur un sujet historique, dont le choix nous était laissé. Il ne fallait pas songer à chercher ce sujet en dehors du cercle de nos études, et nous n'avons pas hésité à tirer du présent ouvrage la matière de trois conférences sur les « Origines du culte des saints » faites à King's College, les 18, 20 et 22 octobre 1926. Ceux de nos bienveillants auditeurs qui ont exprimé le désir de relire ces causeries, les retrouveront ici, avec tous les développements nécessaires.

Bruxelles, le 21 janvier 1927.

SANCTVS

CHAPITRE PREMIER

LE VOCABULAIRE DE LA SAINTETÉ

La terminologie chrétienne s'est formée sous la triple influence de la langue courante, qui était celle d'une société païenne, de la langue des Livres Saints et des concepts propres à la religion nouvelle.

Si donc nous voulons nous rendre compte de la portée du mot *saint*, demandons-nous à qui on l'appliquait dans le monde antique et cherchons à préciser le sens qu'on y attachait.

La même question devra se poser à propos de la Bible, qui en fait également usage.

Enfin, il faudra déterminer avec quelles nuances le mot passa dans la langue chrétienne et comment il acquit l'acception qu'il a aujourd'hui.

Les deux premières questions n'étant abordées ici que subsidiairement, en vue d'éclairer la troisième, ne seront pas traitées avec tous les développements qu'elles comportent, et ce que nous pourrons en dire laisse la place ouverte à des travaux plus approfondis.

Il semblerait naturel de mener de front l'étude des mots ἅγιος et *sanctus*, qui sont devenus, dans la langue ecclésiastique, rigoureusement équivalents.

Il n'en est pas de même dans le langage profane. Alors que *sanctus* est, chez les Latins, d'un emploi fréquent, ἅγιος est de tous les synonymes de la langue grecque servant à expri-

mer l'idée de « sainteté », le plus rare sans conteste [1], et l'on a pu émettre l'idée que l'adoption du mot dans la littérature chrétienne serait due principalement à sa signification vague et indécise, contrastant avec la précision presque technique du mot *ἱερός*. Celui-ci évoquerait presque fatalement le souvenir des cultes païens [2].

1. *Le mot « sanctus » dans la langue païenne.*

Ἅγιος ne se rencontre point dans les auteurs classiques comme qualificatif des dieux et des hommes. Il se dit des choses, principalement des temples et des lieux du culte [3]. Que dans les exemples relativement rares où nous le rencontrons, il fait naître l'idée de la crainte révérentielle et du religieux respect, nous le constaterons sans insister davantage. Si la littérature ne nous livre guère de textes utiles, l'épigraphie offre quelques exemples de *ἅγιος* employé comme épithète des dieux. Ils seront mieux à leur place avec les inscriptions latines bien autrement nombreuses qui traduisent les même usage. Nous pouvons donc abandonner provisoirement le mot *ἅγιος*, pour nous occuper surtout de l'emploi de *sanctus*.

Sanctus est tour à tour qualificatif des choses, des hommes et des dieux.

Il s'applique à tout ce qui est consacré à la divinité ou touche de près au culte, comme les temples et les images des dieux : les *sanctissima templa* [4], les *sanctissima sacella* [5] et

[1] H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, neunte Auflage (Gotha, 1902), p. 38. Cf. J. M. S. Baljon, *Grieksch-theologisch Woordenboek* (Utrecht, 1895), i. v. *ἅγιος* ; E. Williger, *Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-Hellenistischen Religionen*. Giessen, 1922, 108 pp. Avant d'aborder l'histoire du mot *ἅγιος*, l'auteur traite longuement de la signification primitive de la racine *ἁγ*, et du sens du mot *ἁγνός*.

[2] J. H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, t. IV (Leipzig, 1886), p. 340.

[3] Plato, *Leg. X* : *μετέβαλε τόπον ἅγιον ὅλον*. Cf. Cremer, t. c., p. 41.

[4] Cicero, *De natura deorum*, I, 81.

[5] *Harusp. resp.* 32.

ces *simulacra sanctissima* [1] dont Verrès avait eu l'audace de s'emparer, en général tout ce qui est sous la sauvegarde de la religion. D'antiques superstitions expliquent des expressions comme *arbor sancta* [2], *sanctae stirpes* [3], *sancti sententia montis* [4], *sancti custos Soractis* [5], *sancti fontes* [6], *flumen sanctum* [7], sans compter les *luci sanctissimi* [8] fréquemment mentionnés par les écrivains. L'idée de respect religieux y transparaît clairement.

Moins ancienne est la conception qui appelle *saint* tout ce qui est protégé par l'autorité et déclaré inviolable. *Sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est* [9], et les jurisconsultes citent comme exemples de *res sanctae* les murs et les portes de la ville [10]. On ne s'étonne pas de voir appliquer au trésor public un qualificatif qui implique essentiellement le respect [11].

Ainsi employé, *sanctus* n'exclut pas nécessairement la nuance religieuse. Gaius, parlant de la distinction du droit divin et du droit humain, attribue à la première catégorie les *res sacrae et religiosae*, et il ajoute : *sanctae quoque res, veluti muri et portae, quodammodo divini iuris sunt* [12]. Pour Ulpien, ce qui est « saint » tient le milieu entre le sacré et le profane : *proprie dicimus sancta quae neque sacra neque profana sunt sed sanctione quadam confirmata* [13]. La protection la plus haute que l'on pût garantir à la propriété ou au droit était

[1] Cicero, *In Verrem*, V, 184, 185 ; *In Q. Caecilium divinatio* 3. Cf. G. Link, *De vocis sanctus usu pagano* (Regimonti, 1910), p. 22.

[2] C. L. Urlichs, *Codex Urbis Romae topographicus*, pp. 4, 5.

[3] Statius, *Theb.*, III, 590.

[4] Ovidius, *Metam.* XI, 172.

[5] Vergilius, *Aen.* XI, 785. C'est pour une raison spéciale, nous le verrons plus loin, que dans l'*Asclepius*, 24b, le Nil est appelé *sanctissimum flumen*. Un peu plus haut l'Égypte est dite *terra ista sanctissima*. W. Scott, *Hermetica*, t. I (Oxford, 1924), p. 340.

[6] Vergilius, *Georg.*, II, 175. Cf. Link, op. c., p. 27.

[7] Vergilius, *Aen.*, VIII, 72.

[8] Cicero, *Pro Milone*, 85.

[9] Marcianus, *Dig.* I, viii, 8.

[10] Gaius, *Dig.* I, viii, 1 ; Marcianus, ibid., 8.

[11] Caesar, *Bell. civ.* I, 14, 1 : aperto sanctiore aerario ; *Script. hist. Aug.*, IV, 17 : gemmas quin etiam quas multas in repostorio sanctiore Hadriani reppererat.

[12] Gaius, l. c. [13] Ulpianus, *Dig.* I, viii, 9.

celle de la divinité. La manière la plus efficace de leur assurer le respect était de les investir d'une sorte de caractère sacré : *Sancire autem*, dit Servius, *proprie est sanctum aliquid, id est consecratum, facere fuso sanguine hostiae, et dictum sanctum quasi sanguine consecratum* [1]. Quoi que l'on puisse penser de cette étymologie, elle fait bien saisir l'élément religieux inséparable du mot *sanctus* pris dans le sens juridique de ce qui doit être inviolablement gardé.

Il est tout naturel que le même terme serve à qualifier le personnes à qui est attaché le privilège de l'inviolabilité. Ainsi les légats et ambassadeurs : *legatos, quod nomen ad omnes nationes sanctum inviolatumque semper fuisset*, dit César [2]. Les tribuns : Cicéron cite la loi qui proclame leur « sainteté » : *sanctique sunto* [3]. Les censeurs : *sanctissimus censor* [4]. Les rois : dans l'oraison funèbre de sa tante Julia, César vante la *sanctitas regum* qui illustrait sa race [5]. Bientôt, ce seront les Césars [6].

A lire certains textes où les bons empereurs sont vantés pour leur « sainteté », on pourrait s'imaginer que le terme a été choisi pour exalter leurs qualités morales. Pline s'adressant à Trajan, le salue *imperator sanctissime*, et énonce le souhait : *cum omnia facta dictaque mea probare sanctissimis moribus tuis cupiam* [7]. On a pensé de même qu'Antonin le Pieux, par exemple, mérita d'être appelé *sanctus*, parce qu'il fut un prince accompli :

DIVO ANTONINO
AVGVSTO PIO
P. P.
OPTIMO AC SANCTISSIMO
OMNIVM SAECVLORVM PRINCIPI [8]

[1] *In Aen.*, XII, 200. [2] *Bell. gall.* VII, 9, 3.
[3] *De legibus*, III, 3 ; *Post red. in Sen.* 7 : fortissimi atque optimi tribuni plebis sanctissimum corpus.
[4] QUINTILIANUS, *Inst.or.*, IV, prooem. 3 ; CICERO, *De domo sua*, 137.
[5] SUETONIUS, *Vit. Caes.* I, 6.
[6] A. FINKE, *De appellationibus Caesarum honorificis et adulatoriis usque ad Hadriani aetatem*, Dissertatio inaug. Regimont., 1867 ; LINK, t. c., p. 64-68.
[7] *Epist. ad Traian.*, I, 1 ; III, 3.
[8] *CIL.* II, 5232.

L'explication n'est peut-être pas à rejeter dans ce cas particulier. Mais, sans être un titre proprement dit des empereurs, *sanctus* ou *sanctissimus* appartient au fond de la phraséologie officielle. L'épithète se distribuait à tous les princes, sans égard spécial à leurs qualités personnelles. De même que Scaevola, parlant la langue du droit, donnait au chef de l'État le nom de *sanctissimus et nobilissimus imperator*, les inscriptions portent souvent la mention d'*imperator sanctissimus*, de *sanctissimus princeps*, de *dominus noster sanctissimus* — ainsi pour Trajan, Adrien, Marc Aurèle, Septime Sévère, Caracalla, Alexandre Sévère, Gordien, Aurélien ; ou bien ce sont les *imperatores sanctissimi* [1]. On s'est demandé si le culte impérial avait dicté le choix de l'épithète ou du moins avait contribué à en consacrer l'usage. Nous ne le croyons pas. Il est plus probable que l'idée de l'inviolabilité inhérente aux fonctions et le caractère sacro-saint que la *tribunicia potestas*, par exemple, conférait aux empereurs suffit à l'expliquer [2]. Les chancelleries [3] ont gardé la formule durant le cours du moyen âge, et le « saint empereur » reste une expression consacrée, correspondante à celle de Saint-Empire [4].

Un attribut reconnu aux plus hautes magistratures revenait assez naturellement au sénat. Cicéron, après Ennius, l'appelait *sanctus senatus*, ou bien *sanctissimum gravissimumque consilium* [5], et les sénateurs *aetate grandes natu, natura sanctos et religiosos* [6]. Le protocole, longtemps observé, leur décerne

[1] Cf. Link, t. c., p. 65.

[2] Mommsen, *Le droit public romain*, trad. Girard, t. III, p. 347-352.

[3] Et pas seulement les chancelleries. Ainsi Nicéphore Calliste (vers 1320) dédiant son Histoire ecclésiastique à Andronic II, lui donne le titre de *ἅγιος. P. G.*, t. CXLV, p. 559 : *εἰς τὸν εὐσεβέστατον καὶ ἅγιον ἡμῶν αὐτοκράτορα.*

[4] Voir les textes recueillis par N. Skabalanovič, *Vizantijskoe gosudarstavo i tserkov v XI v.* (Saint-Pétersbourg, 1884), p. 144-45, et par W. Sickel, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1901, p.387-393. Les inscriptions où il est question de Constantin et d'Hélène (ibid., p. 388, n. 2), *τῶν ἁγίων βασιλέων* (= *CIG.* IV, 8694, 8742, 8765,9060) n'appartiennent pas à cette catégorie. L'empereur et sa mère y sont appelés « saints » dans le sens actuel du mot, eu égard au culte ecclésiastique dont ils devinrent l'objet chez les Grecs.

[5] *De divin.* I, 20 ; *Catil.* I, 9.

[6] *Pro Roscio com.* 6.

ce titre honorifique. L'armée d'Aurélien écrit au sénat : *hunc inter deos referte, sancti domini, p. c.* [1]. Ailleurs : *placuit vestrae sanctitati*, comme s'énonce Constantin [2]. *Sanctissimi atque florentissimi patres* est la formule de Justinien [3]. D'autres corps constitués à l'image du sénat participent à ces marques d'honneur, et nous trouvons un *sanctissimus ordo decurionum* non seulement à Lyon [4], mais à Singilia Barba, à Volcei (Buccino), à Urvinum Mataurense (Urbino), à Thamugadi en Numidie [5], en Macédoine [6], à Cuicul [7], à Djemila [8]. Dans Valère Maxime l'Aréopage est qualifié de *sanctissimum consilium* [9].

Les textes où *sanctus* rappelle une prérogative attachée aux fonctions publiques, ne sont pas les plus nombreux. Plus fréquemment il exprime un degré notable de perfection morale. Celui qui mérite d'être appelé *vir sanctus* est le plus souvent l'homme dont la conduite privée et la vie publique sont irréprochables ou dont l'intégrité est au-dessus de tout soupçon. Tel était P. Rutilius Rufus : *nam, cum esset ille (vir exemplum,) ut scitis, innocentiae, cumque illo neque integrior esset in civitate neque sanctior* [10]. Et Q. Scaevola : *vir sanctissimus atque ornatissimus nostrae civitatis* [11]. Tel se montra Othon à la tête de la province de Lusitanie, où il fit oublier ses écarts passés : *ubi usque ad civilia arma non ex priore infantia sed integre sancteque egit* [12]. Iunius Rusticus paie de sa vie l'audace d'avoir salué Paetus Thrasea et Helvidius Priscus de *sanctissimos viros* [13].

[1] *Script. hist. Aug.*, XXVI, 41.
[2] *Cod. Theod.* XV, 14, 4.
[3] *De emendatione codicis* [an. 534], KRUEGER, p. 4.
[4] ALLMER ET DISSARD, *Musée de Lyon. Inscriptions antiques* (Lyon, 1888-1889), t. I, p. 17 ; t. II, pp. 2, 362, 367.
[5] *CIL.* II, 2017 ; X, 410 ; XI, 6071 ; VIII, 2350.
[6] *Bulletin de correspondance Hellénique*, 1898, p. 346.
[7] *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions*, 1915, p. 318.
[8] *Bulletin archéologique*, 1912, p. CCLXV.
[9] VALERIUS MAXIMUS, II, 6, 4.
[10] CICERO, *De Oratore*, I, 53.
[11] CICERO, *Pro Roscio*, 33.
[12] TACITUS, *Annal.* XIII, 46.
[13] SUETONIUS, *Vit. Caes.* VIII, 10.

Alexandre Sévère s'appuyait sur des amis de ce caractère, fidèles et incorruptibles : *sanctos et fideles et nunquam venales* [1]. Suedius Clemens, citoyen de Pompei, est qualifié solennellement de *sanctus iudex, sanctissimus iudex* [2]. Si des parents sont en quête d'un maître consciencieux à qui confier l'éducation de leurs fils, c'est parmi les « saints » qu'on leur conseille, avec Quintilien, de le chercher : *praeceptorem eligere sanctissimum quemque* [3]. Aussi, plus d'un précepteur a-t-il mérité de passer à la postérité avec ce témoignage honorable d'avoir été un *paedagogus sanctissimus* [4]. Et voici quelles vertus se reconnaissait un affranchi dont le tombeau a été retrouvé sur la voie Nomentane et qui se croyait « un saint ».

C. GARGILIVS HAEMON PROCVLI
PHILAGRI DIVI AVG. L. AGRIPPIANI F.
PAEDAGOGVS IDEM L.
PIVS ET SANCTVS
VIXI QVAM DIV POTVI SINE LITE.
SINE RIXA SINE CONTROVERSIA
SINE AERE ALIENO AMICIS FIDEM
BONAM PRAESTITI PECVLIO
PAVPER ANIMO DIVITISSIMVS
BENE VALEAT IS QVI HOC TITVLVM
PERLEGIT MEVM [5]

Si le mot *sanctus* implique généralement l'éloge d'une vie sans reproche, la « sainteté » est très spécialement l'apanage de l'homme aux mœurs pures. Ainsi, Cornelius Rufus, qui était affligé d'une cruelle infirmité : *hunc* [*morbum*] *abstinentia, sanctitate, quoad viridis aetas, vicit et fregit* [6]. Sur les épitaphes, *sanctus* est souvent employé pour célébrer l'innocence et la virginité :

NORTINAE ANIMAE
SANCTISSIMAE ET
DVLCISSIMAE VIXIT AN
NIS II DIEB. XVII [7]

[1] *Script. Hist. Aug.* XVIII, 29.
[2] *CIL.* IV, 768, 1059.
[3] Quintilianus, *Instit.* I, 2, 5.
[4] *CIL.* VI, 9750, 8012.
[5] *CIL.* VI, 8012.
[6] Plinius, *Epist.* I, 12, 4.
[7] *CIL.* VI, 7923.

Et ailleurs assez fréquemment

VIRGINI SANCTISSIMAE [1]

L'épithète est de règle dans les inscriptions en l'honneur des vestales [2].

On sait que les épitaphes qui vantent la « sainteté » de l'épouse chaste ne se comptent pas.

FLAVIAE MELITINAE... CONIVGI SANCTISSIMAE DVLCISSIMAEQVE [3]

PAPINIAE FELICITATI... CONIVGI SANCTISSIMAE CASTISSIMAE INCOMPARABILI FEMINARVM [4]

Il serait fastidieux de multiplier les citations [5]. Le sens précis de l'éloge ressort clairement d'un texte tel que celui-ci :

BAEBIA SATVRNINA EXEMPLVM SANCTIMONIAE CONIVGALIS RELIGIOSE PIE CASTEQVE VIXIT [6]

L'on peut dire, en général, que *sanctus* exprime volontiers la fidélité aux devoirs de famille :

VIRO SANCTO INDVLGENTISSIMO [7]
CONIVX SANCTISSIMVS [8]
SANCTO PATRI [9]
MATRI SANCTISSIMAE [10]
PARENTIBVS SANCTIS [11]
FILIIS SANCTISSIMIS [12]
SANCTISSIMO DIGNISSIMO FILIO [13]
SANCTISSIMAE FILIAE [14]
FRATRI OPTIMO ET SANCTISSIMO [15]

[1] *CIL.* VI, 17224, 23823 ; cf. VIII, 9173, 9437.
[2] *CIL.* VI, 2131 à 2137, 2141, 2143 etc.
[3] *CIL.* VI, 18378. [4] *CIL.* VI, 23773.
[5] Indiquons au hasard *CIL.* VI, 13236, 26263, 34268 ; VIII, 386, 1176, 2005, 2090 ; XIII, 2094, 2182, 2216 ; XIV, 2997.
[6] *CIL.* VIII, 78. [7] *CIL.* VIII, 12881.
[8] *CIL.* VI, 10914, 16372, 19020, 20268 ; XIII, 2081.
[9] *CIL.* VI, 537. [10] *CIL.* VI, 33002 ; XI, 167 ; VIII, 16474.
[11] *CIL.* X, 7564 ; Bücheler, *Carmina latina*, 1551.
[12] *CIL.* XIII, 6198.
[13] *Bulletin archéol. du comité des travaux histor.*, 1905, p. XIII.
[14] *CIL.* VI, 11165, 17586 et VIII, 12215 : OVIDIA L. F. SANCTA HIC SITA EST. [15] *CIL.* VI, 9349.

SORORI SANCTISSIMAE [1]
PATRONO SANCTISSIMO [2]
OPTIMAE ET SANCTAE PATRONAE [3]
DOMINAE SANCTISSIMAE [4]
LIBERTO SANCTISSIMO [5]
HOSPITAE SANCTISSIMAE [6]

En dehors de ces exemples, où *sanctus* a évidemment un sens relatif et restreint, on peut en citer un certain nombre où il s'applique absolument à des personnes diverses d'âge et de condition, dont il met en relief la perfection morale :

AGRIVS IANVARIVS SANCTISSIMVS ADVLESCENS [7]
IVLIA M(ARCI) F(ILIA) SPICA SANCTISSIMA [8]
PINNIAE DIDYMAE ANIMAE SANCTAE ET BONAE [9]
IVLIAE FELICISSIMAE ANIMAE SANCTAE [10]

La noblesse et l'intégrité du caractère inspire naturellement le respect, concilie l'autorité et répand sur la personne une certaine gravité. De là, la rencontre fréquente des mots *sanctus* et *gravis* et l'espèce de synonymie établie entre eux. *Cum... in proconsulatu se sanctum gravemque praebuisset,* est-il dit d'Antonin le Pieux[11] ; *iudicium gravis sanctique viri* [12]. Par analogie : *gravis et sancta oratio* [13] ; et cette phrase de Cicéron : *quod apud omnes leve et infirmum est, id apud iudicem grave et sanctum esse ducetur* [14].

Lorsqu'il s'agit de personnages constitués en dignité ou investis de fonctions publiques, il n'est pas toujours aisé de savoir si, en l'appelant *sanctus,* on a entendu lui appliquer une épithète consacrée plutôt que d'exalter ses qualités morales. Il nous paraît probable que P. Memmius Regulus a été compté au nombre des hommes « très saints » non parce qu'il était Frère Arvale, mais pour ses mérites personnels :

[1] *CIL.* XI, 6575. [2] *CIL.* XIII, 1943.
[3] *CIL.* VI, 17622. [4] *CIL.* XI, 3829.
[5] *CIL.* XI, 6480. [6] *CIL.* XI, 6349.
[7] *CIL.* VIII, 1663. [8] *CIL.* VIII, 15588.
[9] *CIL.* VI, 7580. [10] *CIL.* VI, 35589.
[11] *Script. Hist. Aug.,* III, 4.
[12] Quintilianus, *Instit.* V, 12, 20.
[13] Ibid., X, 1, 115. [14] Cicero, *Pro Roscio,* 6.

P. MEMMIO P. F.] REGVLO. COS. PRO. COS. LEGAT AVGVS[TORVM FRA]TRI ARVALI SANCTISSIMO ET IVSTISSIMO [PRAESIDI] PATRONO SEMPER BENE DE SE MERITO [1]

Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, dans les rares inscriptions où se rencontre la mention *sacerdos sanctus* [3], *sanctissimus sacerdos* [2], ce n'est point le caractère religieux de la dignité qui semble entraîner le qualificatif, mais la vertu. Quand Cicéron prononce le mot de *sanctissimum sacerdotium*, c'est à propos d'une vestale, d'une prêtresse vouée à la virginité [4].

Ainsi, le renom de « sainteté » n'implique pas nécessairement, chez les Romains, quelque relation distincte de l'homme avec la divinité. Pourtant, il est admis qu'elle constitue un titre à la bienveillance des dieux. Lorsque la Mère des dieux arriva de Pessinonte, Scipion Nasica fut désigné, sur une indication de l'oracle d'Apollon, pour la recevoir : *quia eodem oraculo praeceptum erat, ut haec ministeria Matri deum a sanctissimo viro praestarentur* [5]. D'ailleurs, la piété envers les dieux est la conséquence de cette moralité supérieure qui mérite aux hommes d'être appelés « saints » : *qua sanctissimi homines pietate erga deos immortales esse soleant* [6].

Dans d'autres textes la nuance religieuse de *sanctus* et de ses dérivés est plus fortement accentuée : *Qui sunt boni cives... nisi qui patriae beneficia meminerint; qui sancti, qui religionem colentes, nisi qui meritam diis immortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente persolvunt* [7] ? Lorsque Cicéron s'occupe des livres d'Épicure *De sanctitate, De pietate adversus deos*, il définit la piété : *iustitia adversus deos;* et la sainteté comme suit : *Sanctitas autem est scientia colendorum deorum* [8]. Ailleurs il l'entend dans un sens plus restreint : *Atque etiam aequitas tripertita dicitur esse: una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur* [9]. Parlant des vertus

[1] *CIL.* III, 7090. [2] *De domo sua*, 136.
[3] *CIL.* XIV, 352. [4] *CIL.* XIII, 547.
[5] VALERIUS MAXIMUS, VIII, 15, 3. Cf. IUVENALIS, *Sat.* I, 3, 137 : da testem Romae tam sanctum quam fuit hospes numinis Idaei.
[6] CICERO, *Ad Quir. post reditum*, 18.
[7] *Pro Plancio*, 80. [8] *De natura deorum*, I, 41.
[9] *Topica*, 23, FRIEDRICH, p. 447. Voir l'appareil critique.

des Antonins, Alexandre Sévère faisait cette énumération : *Si pietatem, quid Pio sanctius ? si doctrinam quid Marco prudentius ?* etc. [1] La piété envers les dieux était donc volontiers qualifiée du nom de « sainteté ».

Dans un autre ordre d'idées, les hommes qui sont sous l'influence des dieux sont appelés « saints ». C'est l'inspiration divine qui vaut à la Sibylle le nom de *sanctissima vates* [2], de *vates sanctior* [3], et c'est parce que le poète peut dire de lui-même :

Est deus in nobis, agitante calescimus illo [4],

qu'on lui accorde le même titre. On se souvient de ce passage du *Pro Archia* de Cicéron : *Quare suo iure noster ille Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur. Sit igitur, iudices, sanctum apud vos, humanissimos homines, hoc poetae nomen, quod nulla umquam barbaria violavit* [5]. Et il fut un temps où les philosophes eurent la réputation d'être en relations avec la divinité et de mériter la vénération qu'inspiraient les poètes [6].

Enfin, les dieux eux-mêmes sont honorés du titre de « saints ». Dans les textes littéraires, l'épithète, pour n'être pas ordinaire, n'est point sans exemple, et les vieux auteurs déjà en font usage. Apollon est appelé par Naevius *sanctus Iove prognatus Putius Apollo* [7], et Cicéron cite deux poètes qui invoquent le dieu en ces termes : *Sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum obsides* [8] *; te, Apollo sancte; fer opem* [9] etc. Cicéron, lui, s'adresse au *Latiaris sancte Iupiter* [10], parle du *sanctissimus Hercules* [11], du *sanctissimus deus* de Tenedos [12], du bœuf sacré des Égyptiens : *Apim illum sanctum bovem* [13] *;*

[1] *Script. hist. Aug.*, XVIII, 9.
[2] Vergilius, *Aen.*, VI, 65.
[3] Statius, *Silv.*, IV, 3, 120.
[4] Ovidius, *Fast.*, VI, 5.
[5] *Pro Archia*, 18.
[6] Les textes dans Link, t. c., p. 53-55.
[7] Baehrens, *Fragmenta poetarum Romanorum*, p. 47.
[8] Cicero, *De divinatione*, II, 165.
[9] *Tusculan.* IV, 73.
[10] *Pro Milone*, 5 ; cf. *Philipp.* II, 32.
[11] *Pro P. Sestio*, 143.
[12] *II Verr.*, I, 49.
[13] *De natura deorum*, I, 82.

il implore les saintes déesses de Sicile : *Vos etiam atque etiam imploro et appello, sanctissimae deae quae illos Hennenses lacus lucosque incolitis, cunctaeque Siciliae... praesidetis* [1].

L'auteur des *Carmina Vergiliana* invoque Apollon : *Sancte deum summi custos Soractis Apollo* [2]. Dans un vers de Bibaculus *Saturno sancte create* désigne Jupiter [3]. Hercule est appelé saint par Properce et par Phèdre, Osiris par Horace, le dieu Terme par Ovide [4], et Vulcain par un contemporain de ce poète [5]. Les déesses saintes, chez les poètes, sont : Bubastis (Ovide), Cybèle (Claudien), Diane (Ovide), Junon (Ennius, Tibulle, Ovide), Vénus (Catulle, Tibulle, Senèque), Vesta (Claudien). Minerve est une *sancta virago* pour l'auteur de l'Iliade latine [6].

L'épigraphie apporte une moisson beaucoup plus abondante de textes où les dieux sont appelés saints. Il ne sera pas sans intérêt de grouper les principales inscriptions qui en fournissent des exemples. La liste qui suit, dressée principalement d'après le *Corpus*, n'a pas la prétention d'être complète. Surtout après la publication des suppléments et des tables de tous les volumes de ce recueil, elle s'enrichira facilement de notables additions. Telle que nous la donnons, elle pourra suffire au but de cette étude.

La plupart des inscriptions citées sont votives. On n'en transcrira que la partie utile au sujet qui nous occupe. Les textes dont la lecture ne laisse aucun doute sont seuls pris en considération.

Abaddîr. ABBADIRI SANCTO *Manlianae* (*Mauretania Caesariensis*), VIII. 21481.

Aesculapius. [AESCVLAPIO ET HY]GIAE SAN[CTISSIMIS] *Gran* (*Pannon. inf.*), III. 3649. — AESCVLAPIO SANCTO *Lam-*

[1] *II Verr.*, V, 188. Cf. *Scaur.* I, 49.

[2] BAEHRENS, *Poetae latini minores*, t. IV, p. 209, v. 19.

[3] BAEHRENS, *Fragmenta*, p. 319.

[4] Voir les citations dans I. B. CARTER, *Epitheta deorum*, Leipzig, 1902.

[5] BAEHRENS, *Poetae latini minores*, t. I, p. 49, v. 437-41.

[6] BAEHRENS, ibid, t. III, p. 33, v. 533. Pour les autres poètes, voir l'ouvrage cité de Carter.

baesi (*Numid.*), *an.* 181, VIII. 2587 ; *Romae*, VI, 6. — SANCTO AESCVLAPIO *Romae*, VI. 14. — DEO SANCTO ASCLEP(IO) *ib.* VI, 13. — NVMINIBVS SANCTIS [AESCVLAPIO ET HYGIAE] *ib.* VI. 546, 30790. — NVMINI SANCTI DEI AESCVLAPI *ib.* VI. 30685. — [SALV]TI ET AESCVLAPIO SANCTISSIMIS DEIS *Amman* (dans *Revue biblique*, 1905, 93).

Aeternus deus. DEO SANCTO AETERNO *Orléansville*, VIII. 9704. — AETERNO SANCTO *Romae* (dans *Bullet. com.* 1875, tav. XXI.) ; VI. 3671. *Vid.* Deus aeternus.

Annona. ANNONAE SANCTAE *Romae*, VI. 22.

Apollo. APOLLINI SANCTO *Aquis Calidis* (*Hisp. Tarrac.*) II. 4489 ; *Lugduni*, XIII. 1729 ; *Romae*, VI. 41, 45 (an. 356) ; *Saradscha* (*Moesia inf.*), III. 14210. — DEO SANCTO APOLLINI *Adam-Clissi* (*Moesia inf.*), III. 14437, 12462 ; *Romae*, VI. 37.

Aquila. DIS MILITARIBVS, GENIO, VIRTVTI, AQVILAE SANCTAE SIGNISQVE LEGIONIS I ITALICAE SEVERINAE *Moesia inf. an.* 224, III. 6224.

Ataecina. DEAE SANCTAE ATAECINAE TVRIBRIGENSI PROSERPINAE *Emeritae* (*Lusit.*), II. 461. — DEAE SANCTAE TVRIBRIGENSI ADAEGINAE *Emeritae*, II. 5298, 5299. — DEAE SANCTAE « *en Quinta* » (*Lusit.*) II. 101. — DEAE SANCTAE TVRVBRIGENSI *Lusit.* II. 71. — *Vid.* Proserpina.

Attis. SANCTO ATTIDI SACRVM *Rusicade* (*Prov. Numidiae*), VIII. 7956. — MATRI DEVM MAGNAE IDEAE ET ATTIDI SANCTO MENOTYRANNO *Romae*, VI. 501.

Aulisva. DEO SANCTO AVLISVAE *Pomarii* (*Mauretania Caes.*), VIII. 9906, 21704.

Baliddir. BALLIDIRIS AVGVSTI SANCTI PATRII DEI STATVAM *Sigus* (*Prov. Numidiae*), VIII. 19122. — DEO SANCTO [BA]LIDDIRI *ibid.*, VIII. 19123.

Bedaius. I(OVI) O(PTIMO) M(AXIMO) ARVB(IANO) ET SANCT(O) BED(AIO). *Stottham* (*Noricum*), *an.* 226, III, 5575. — I. O. M. ARVBIANO ET BEDAI(O) SANCT(O). *Pidenhart* (*Noricum*) *an.* 219, III. 5580.

Belatucadrus. DEO SANCTO BELTVCA[DRO] *Plumpton* (*Britannia*), VII. 314. — DEO SANCTO BELATVCADRO *Old Carlisle*, VII. 337 ; *Scalby Castle*, VII. 874. — DEO BELATVCADRO SANCTO *Old Carlisle*, *Ephem. Epigr.* III, 92.

Bona dea. BONAE DEAE SANCTAE *Pontecurvi* (*Regio I*), X. 5383. — BONAE DEAE SANCTISSIMAE CAELESTI *San Gre-*

gorio (*Latium*), *an.* 88, XIV. 353. — BONAE DEAE ANNIANENSI SANCTISSIM(AE) *Romae*, VI. 69, 30689.

Britannia. BRITANNIAE SANCTAE *Eburaci*, VII. 232.

Caelestis. CAELESTIBVS AVGVSTIS SANCTISSIMIS *Aumale* (*Mauretan. Caesar.*) VIII. 20745.

Caelestis. EX PRAECEPTO DEAE SANCTE CAELESTIS MERCVRIO AVGVSTO *Sitifi* (*Mauretania Sitif.*), VIII. 8433. — CAELESTIS SANCTISSIMA *El Mergeb* (dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1903, p. 344).

Celeia. CEL(EIAE) SANC(TAE). *Celeiae* (*Noricum*), *an.* 215, III. 5185. — I(OVI) O(PTIMO) M(AXIMO) ET CELEIAE SANCTAE *Celeiae*, *an.* 211, III. 5187. — I(OVI) O(PTIMO) M(AXIMO) EPONAE ET CELEIAE SANCTAE *Celeiae*, III. 5192.

Ceres. MONITV SANCTISSIMAE CERERIS ET NYMPHARVM *Ostiae*, *an.* 197, XIV. 2. — *Vid.* Pluto.

Circe. ARAM CIRCES SANCTISSIMAE *Terracinae*, *an.* 213, X. 6422.

Cocidius. DEO SANCTO MARTI COCIDIO *Lancaster* (*Britannia*), VII. 286. — DEO SANCTO COCIDIO *Netherby*, VII. 953 ; *Bewcastle*, DESSAU, *Inscriptiones lat. selectae*, 4721. — SANCTO COCIDEO *Bewcastle*, VII. 974. — DEO MARTI COCIDIO SANCTO *Bewcastle*, VII. 977.

Contrebis. DEO IALONO CONTRE[BI] SANCTISSIMO. *Lancaster* (*Britannia*), VII. 284.

Dea. DEAE SANCTISSIMAE *Romae*, VI. 113.

Deus aeternus. DEI SANCTI AETERNI IVSSV *Arbal* (*Mauretan. Caesar.*), VIII. 21624.

Deus patrius. SANCTISSIMO DEO PATRIO *Puteolis*, X. 1553.

Deus sive dea. DEO SIVE DEAE NVMINI SANCTO *Aflû* (*Mauretan. Caesar.*), *Ephem. epigr.*, V. 1043.

Diana. DIANAE SANCTAE *Várhelyi* (*Dacia*), III. 1418. — [D]IANAE [C]ETERIS[Q(VE)] SANCTISSIMIS *Devae* (*Dacia*), III. 1366. — DIANAE SANCTAE SACRVM *Tridenti* (*Reg. X*), V. 5011. — SANCTISSIMAE DIANAE *in valle Athesis super.*, *an.* 217 *aut* 246, V. 5090. — DIANAE SANCTAE *Romae*, VI. 133, 134.

Dii duodecim. DVODECIM DIS SANCTISSIMIS *Aquis Cutiliis* (*Cittaducale*), *Not. scav.* 1891, 39.

Dracones. SANCTIS DRACONIBVS *Romae*, VI. 143.

Endovellicus. DEO SANCTO ENDOVELLICO *Ad Villam*

Vizosam (*Lusit.*), II. 137. — DEO SANCTO ENDOVELLICO *Alandroal* (*in fano Endovellici*), II. 6265, 6267*b*, 6269*b*. — D(EO) E(NDOVELLICO) S(ANCTO) 6269*c*.

Eventus bonus. DEO SANCTO EVENTO *Bracarae*, II. 2412.

Fides. ALMA FIDES, TIBI AGO GRATES, SANCTISSVMA DIVA *Brundisii*, IX. 60.

Fons. FONTI SANCTISSIMO *Romae*, VI. 153. — *Vid.* Nymphae.

Fortuna. DEAE SANCTAE FORTVNAE CONSERVATRICI *Netherby* (*Britannia*), VII. 954. — FORTVNAE SANCTAE *Binchester*, VII. 423 ; *Pontecurvi* (*Reg. I*), X. 5384 ; *Praeneste*, XIV. 2850 ; *Romae*, VI. 203 ; *in Germania Sup.* XIII. 6386*a* ; *Fiano Romano*, DESSAU, 9277 ; *Ostia*, *Revue archéol.*, 1912, I. 479. — FORTVNAE DOMESTICAE SANCTAE *in Portu Romano*, XIV. 6. — S(ANCTAE) D(EAE) FORT(VNAE) FELICIT(ATI) *prope Tusculum*, XIV. 2568.—FORTVNAE SANCTAE BALINEARI REDVCI *Iagsthausen* (*Germ. Sup.*), XIII. 6552.—D. SANCTA FORTVNAE REDVCI *Lambaesi*, *Bull. archéol.*, 1915, p. CLXVIII. — DEAE FORTVNAE SANCTAE *Walldurn* (*Germ. Sup.*), *an.* 232, XIII. 6592.

Frugifer deus. DEO SANCTO FRVGIFERO AVGVSTO *Sertei* (*Mauret. Sitif.*), VIII. 8826 ; *Aquis Flavianis* (*prov. Numid.*), VIII. 17720. —*Vid.* Saturnus (cf. VIII. 4581, 2666).

Genii. GENIO SANCTISSIMO ORDINIS C. VALERIVS SECVNDVS OB HONOREM FL(AMONII) P(ER)P(ETVI) AB VNIVER(SO) ORD(INE) IN SE COLLATI *Verecundae* (*Numidia*), VIII. 4187. — GENIO SANCTE SACRVM *Arretii*, XI. 1820.— GENIO SANCTO CENTVRIAE *Moguntiaci*, XIII. 6692. — GENIO SANCTO *Heddernheim* (*Germ. Sup.*) *an.* 213, XIII. 7338. — GENIO SANCTO KASTRORVM PEREGRINORVM *Romae*, VI. 230, 231. — GENIO SANCTO MIL|||| *Romae*, VI. 232. — GENIO SANCTO PROVINCIAE ET COL. LAMBAESIT. *Lambaesi*, *Bullet. archéol.*, 1919, p. CCXII. — SANCTISSIMO DEO GENIO COLONIAE *Puteolis*, XIV. 1563, 1564.

Hercules. HERCVLI SANCTO *Telesiae* (*Reg. IV*), IX, 2195 ; *Ad S. Germani* (*Reg. I*), *an.* 184, X. 5160 ; *Gabiis*, XIV. 2789 ; *Szamos Ujvár* (*Dacia*), III. 832 ; *Mehadiae* (*Dacia*), *ante an.* 254, III. 1573 ; *Karansebes* (*Dacia*), III. 1573*a* ; *El-Kantara* (*Numidia*), VIII. 2496 ; *Volsinii*, XI. 2687 ; *Romae*, VI. 240,

341, 3689, 30909, 30910, 31165. *Not. Scavi*, 1907, 657 ; *Civitalavinia, Bullett. comm.*, 1907, 363. — HERCVLI SANCTISSIMO *Romae*, VI. 30908. — HERCVLI NVMINI SANCTO *Ostiae*, XIV, 16 ; *Romae*, VI. 313 — DEO SANCTO HERCVLI *Vukovar* (*Pannonia inf.*), III. 6450 ; *Lemellef* (*Maurit. Sitif.*), VIII. 8807. — HERCVLI PACIFERO INVICTO SANCTO (Ἡρακλῆ θαλλοφόρῳ ἱερῷ) *Pontecurvi* (*Reg. I*), X. 5385. — SANCTISSIMO HERCVLI INVICTO *Romae*, VI. 327. — HERCVLI ET SILVANO SA(NC)TI(S) *Ostiae*, XIV, 17 ; *Romae*, VI. 296, 3690. — HERCVLI SANCTO SACRVM SILVANO SANCTO SACRVM *Romae*, VI. 30911. — HERCVLES INVICTE SANCTE SILVANI NEPOS *Romae*, VI. 329, 30738. — HERCVLI LIBERO SILVANO DIIS SANCTIS *Romae*, VI. 294. — D(IS) S(ANCTIS) HERCVLI ET IVNONIBVS *Maderni* (*Reg. X*), V. 4854. — *Vid.* Silvanus.

Heros. SANCTO HERONI *Konino* (*Moesia inf.*), III. 12391, 14412[2]). — HERONI SAN(CTO) *Dubene* (*Moesia inf.*), III. 14425. — DEO SANCTO HERONI *Romae*, VI. 2803 (32578), 2805 (32580), 2806 (32581). — DEO SANCTO ERONI BRIGANITIO *Romae*, VI. 2807 (32582). — DEO HEROI SANCTO *Romae*, VI. 3691 (30912). — HER(ONI) DIVE SANCTO *Malka Brestnica* (*Moesia inf.*) *an.* 198, III. 14424.

Hvitris = Vitiris.

Hygia. APOLLINI GRANNO ET SANCTAE HYGIAE *Faimingen* (*Raetia*), III. 5873. — SANCTE YGIAE *Azeffun* (*Mauretania Caesar.*), VIII. 8985. — *Vid.* Aesculapius.

Icovellauna. DEAE ICOVELLAVNAE SANCTISSIMO NVMINI *Sablon* (*Belgica*), XIII. 4294.

Isis. ARAM SANCTAE IS(I)DI NVMINI SERAPIS SANCTO SILVANO LARIBVS *Ostiae*, XIV. 20. — D. FABIO D. FILIO PAL. FLORO VERAIIO SACERDOT(I) SANCT(AE) REG[IN](AE) *Ostiae*, XIV. 352.

Iuno. IVNONI SANCTAE *Romae*, VI. 367, 413. — DEHE SANCTE IVNONI *Romae*, VI. 2808 (32583). — *Vid.* Hercules.

Iupiter. IOVI SANCTO *Veronae*, V. 3255 ; *Romae*, VI. 431, 2811 (32593). — [IOVI SA]NC(TO) DOL(ICHENO) *Porto Torres* (*Sardinia*), X. 7949. — SANCTO IOVI TERRITORI *Tibure*, XIV, 3559. — IOVI SANCTO BRONTONTI *Romae*, VI. 432. — D(EO) S(ANCTO) IOVI S[O]LVTORI(O) *Oropesae* (*Lusitania*), II. 944. — IOVI OPTIMO MAXIMO CAPITOLINO SANCTO *Romae*, VI. 2818(32589).—IOVI OPTIMO MAXIMO HELIOPOLITANO SANCTISSIMO *Lambaesi*, VIII. 2628. — DIIS SANCTIS PATRIIS IOVI OPTIMO

MAXIMO ET INVIC(TO) ET APOLLINI MERCVRIO DIANAE... *Romae*, VI. 2822. — *Cf.* SANCTITATI IOVIS ET AVGVSTI SACRVM *in arce S. Privati*, XII. 2981.

Latonia. MVNERE TE HOC DONO LATONIA SANCTA VIRAGO *Hispelli* (*Reg. VI*), XI. 5262.

Liber. LIBERO PATRI SANCTO *Romae*, VI, 468. — SANCTO DEO LIBERO PATRI *Romae*, VI. 30965. — DEO SANCTO NVMINI DEO MAGNO LIBERO *Romae*, VI. 467. — DIIS SANCTIS LIBERO ET LIBERAE CONSERVATORIBVS DOMORVM ET RERVM SVARVM *Aumale* (*Mauretania Caesar.*) VIII. 9016. — *Vid.* Hercules.

Maiores. MAIORIBVS SANCTIS L. NAEVIVS *Vetero-Budae* (*Pannonia inf.*), III. 3468.

Malagbelus. MALAGBELO AVG(VSTO) SANCTO *El-Kantara* (*Numidia*), VIII. 2497.

Mars. MARTI SANCTO *Romae*, VI. 31177 ; *Baezae* (*Hisp. Tarrac.*), II. 3337 ; *Helvilli* (*Reg. VI*), XI. 5801 ; *in Umbria*, dans *Nuovo bullett.*, 1907, 244.— MARTI SANCTISSIMO *Romae*, VI. 31151. — DEO SANCTO MARTI *Romae*, VI. 480 ; *Castlesteads*, VII. 884. — *Vid.* Cocidius.

Mater deum. M(ATRI) D(EVM) I(DEAE) S(ANCTAE) *Venusii*, IX. 424. — M(ATRI) D(EVM) M(AGNAE) I(DEAE) SANCTISSIMAE *Tifesch* (*Numidia Proconsularis*), VIII. 4846. — M(ATRI) D(EVM) M(AGNAE) I(DEAE) SANCTAE *Milei* (*Prov. Num.*), VIII. 8203, 19981. — RELIGIOSO ANTISTITI SANCTISSIMI [N]VMINIS [MATR]IS DEVM *Caesareae* (*Mauretan.*), VIII. 9401.

Matronae. SANCTIS MATRONIS VSELLASICIS CONCANAVNIS *Corbettae*, V. 5584.

Medaurus. SANCTE MEDAVRE *Lambaesi*, VIII, 2581.

Mercurius. DEO MERCVRIO SANCTO AVGVSTO *Lambaesi*, VIII. 2643. — DEO MERCVRIO NVMINI SANCTISSIMO *Mediomatrici*, XIII. 4310. — DEO MERCVRIO SANTO GENIO COLONIAE THYSDRITANORVM *Thysdri*, *Bulletin de la société des antiquaires de France*, 1904, 145.

Minerva. MINERVAE SANCTAE *Albae Iuliae* (*Dacia*), III. 1106 ; *Szöny* (*Pannonia inf.*), III. 4299 ; *Lambaesi*, *Bullet. archéol.*, 1919, p. CCXII. — DEAE SANCTAE MINERVAE *High Rochester*, VII. 1034. — MINERVAE SANCTISSIMAE DEAE *Travi* (*Reg. VIII*), XI. 1292. — IOVI OPTIMO MAXIMO

IVNONI REGINAE MINERVAE SANCTAE SOLI MITHRAE HERCVLI MARTI MERCVRIO GENIO LOCI DIIS DEABVSQVE OMNIBVS *Dianae* (*Numidia*), *an.* 283-284, VIII. 4578.

Mithra. DEO SANCTO MITHRAE *Romae*, VI. 737. — SANCTO DOMINO INVICTO MITHRAE *Romae*, VI. 82. — SANCTO INVICTO MITHRAE *Romae*, VI. 3726 (31044). — SOLI INVICTO MITHRAE *Romae*, VI. 3724. — [DEO SA]NCTO [MIT]HRAE *Caerlon* (*Britannia*), VII. 99. — *Vid.* Sol invictus.

Nemesis. NEMESI SANCTAE *Resinae* (*Reg. I*), X. 1406 ; *Venafri*, X. 4845. — NEMESI SANCTAE CAMPESTRI *Romae*, VI. 533. — VIRGINI VICTRICI SANCTAE DEAE NEMESI *Romae*, VI. 531.

Noreia. I(OVI) O(PTIMO) M(AXIMO) ET CEL(EIAE) ET NOREIAE SANCTAE *Cilli* (*Noricum*), III. 5188.

Nymphae. NYNFIS SANCTIS *Romae*, VI. 3707 (30989), 551. — NYMPHIS SANCT(IS) NOVIS REPERTIS *Sinuessae* (*Reg. I*) *an.* 71, X. 4734. — APOLLINI ET NYMPHIS SANCTIS *Vicarello* (*Reg. VII*), XI. 3288. — NYMPHIS SANCTISSIMIS *Zazwaros* (*Dacia*), III. 1396 ; *Sardinia*, X. 7860 ; *Romae*, VI. 3706 (30988) ; *Ain Mouss* (*Setif*), *Revue archéol.*, 1910, II, 447. — FONTIBVS ET NYMPHIS SANCTISSIMIS *Romae*, VI. 166.

Pales. PALI SANCT (*sic*) *Arčar* (*Ratravia*), *Mitteilungen des k. deutschen Archaeol. Instituts*, 1913, 195.

Patrii di. DIIS SANCTIS PATRIENSIBVS *Romae*, VI, 32550 ; DEIS PATERNIS SANCTIS *Romae*, VI. 2825 (32573).

Pluto. PLVTONI CYRIAE ET CERERI MATRI DIIS SANCTIS *Aumale* (*Mauretan. Caesar.*), VIII. 9020, 9021.

Priapus. SALVE SANCTE PATER PRIAPE *Tibure*, XIV. 3565.

Proserpina. PROSERPINAE SANCTAE *Villaviçosa* (*Lusitania*), II. 144 ; *Castilblanco* (*Baetica*), II. 1044.

Sabazius. DEO SANCTO SABAZI *Romae*, VI. 30948.

Salus. SALVTI ET AESCVLAPIO SANCTISSIMIS DEIS *Revue biblique*, 1905, 93. — *Vid.* Hygia.

Sanctitas. SACRVM DIS MAGNIS MAIORIBVS ET SANCTISSIMAE SANCTITATI *Lasko* (*Pannonia inf.*), III. 3292.

Saturnus. SAN(C)TO SATVR(NO) *Annûna* (*Prov. Numid.*), VIII. 18897. — DEO SANCTO SATVRNO *Ain Bessem* (*Mauretan. Caesar.*), VIII. 9181. — SACERDOS D(EI) SANCTI SATVRNI *Sitifi* (*Mauretania Sitif.*), VIII. 8449. — *Vid.* Frugifer deus.

Semo Sancus. SANCO SANCTO *Romae*, VI. 569. — SANCO SANCTO SEMON(I) DEO FIDIO *Romae*, VI. 568. — SEMONI SANCTO DEO FIDIO *Romae*, VI. 30994.

Serapis. DEO SANCTO SERAPI *Eburaci* (*Britannia*), VII. 240. — SERAPIDI DEO SANCTO *Seniae* (*Dalmatia*), III. 15092.

Silvanus. SANCTO SILVANO *Sublaquei* (*Latium*), XIV. 3456 ; *Romae*, VI. 543, 656, 660, 663, 665, 667, 671, 673, 676, 678, 684, 690, 695, 696, 2268, 31014, 31017, 31020, 31021, 31027, 31028 ; *Ulmeti*, V. Pârvan, *Cetatea Ulmetum*, II, 2, 47 ; *Arbal* (*Mauretan. Caesar.*), VIII. 21626. — SILVANO SANCTO *Romae*, VI. 655, 661, 668, 670, 672, 674, 677, 679, 682 (30813), 683, 685 à 689, 691, 692, 694, 697, 3697, 3717 (31015), 31016, 31021, 31025*a*, 31026, 31029 ; *in Dacia*, III. 1153 ; *Perusiae*, XI. 1921 ; *Blerae*, XI. 33345 ; *Aufidenae*, IX. 2799 ; *Peltuini*, IX. 3420 ; *Beffis*, IX. 3421 ; *Furfone*, IX. 3517 ; *Trebulae*, IX. 4877 ; *Ostiae*, XIV. 52 ; *Głava Panega*, *Rev. archéol.*, 1908, 351. — DEO SANCTO SILVANO *Britannia*, VII. 830 ; *Polae*, V. 8136 ; *Petronell* (*Pannonia sup.*), III. 4433 ; *Romae*, VI. 2829 (32596). — SANCTO DEO SILVANO *Romae*, VI. 693. — DEO SA[NCTO] DEO SILVANO *Aquis Sextiis*, XII. 509 *add.* — SANCTO SILVANO AVGVSTO *Romae*, VI. 637. — SILVANO SACRVM SANCTISSIMO *Lambaesi*, VIII. 2672, 2673. — SIGNVM SILVANI SANCTISSIMI *Romae*, VI. 653. — SILVANO SANCTISSIMO *Romae*, VI. 654. — SILVANVM MONOLITHVM SANCTVM *Romae*, VI. 675. — HERCVLI ET SILVANO SANCTO *Romae*, VI. 296. — SILVANO ET HERCVLI SANCTISSIMIS DEIS *Romae*, VI. 629. — DIS SANCTIS SILVANO ET ... *Romae*, VI. 628. — *Vid.* Hercules, Isis.

Sirona. APOLLINI GRANNO ET SANCTAE SIRONAE *Romae*, VI. 36. — [DE]AE SANCTAE SI[RONAE] *Hausen* (*Raetia*), III. 11903.

Sol. SOLI SANCTISSIMO *Romae*, VI. 710, 711. — D(EO) S(ANCTO) SOLI INVICTO *Vetero-Budae* (*Pannonia inf.*), III. 3475. —N(VMINI) S(ANCTO) S(OLIS) I(NVICTI) M(ITHRAE) *Sentini* (*Reg. VI*), XI. 5736. — INVICTO DEO SANCTO *Arretii*, XI. 1821.

Suttunius. SVTTVNIO DEO SANCTO *Cerra de Pozza* (*Lusitania*), II. 746 .

Terminus. TERMENO SANCTISSIMO *Tuderti*, XI. 4643.

Terra. DEAE SANCTISSIMAE TERRAE MATRI *Romae*, VI. 771.

Tutela. TVTELAE SANCTAE *Romae*, VI. 31054. — MVTAE T(VTELAE) SANCTI(SSIMAE) *prope Gallicano*, XIV. 4276.

Venus. VENERI SANCTA DEA *Thamallae(Mauretania Sitif.)*, VIII. 20574. — VENERI SANCTAE *Almenara*, II. 6054. — VENERI PROBAE SANCTISSIMAE *Cumis*, X. 3692.

Vesta. DEAE SANCTISSIMAE VESTAE *Agedinci (Prov. Lugdun.)*, XIII. 2940.

Victoria. NVMINI SANCTO VICTORIAE VICTRICI *in Mauretan. Caesar.*, VIII. 9017. — VICTORIAE AVGVSTAE SANCTAE DEAE *ibid.*, VIII. 9025. — VICTORIAE SANCTAE *Lambaesi, Bull. archéol.*, 1918, p. 141. — SANCTAE VICTORIAE *ibid.*

Virgines. SANCTIS VIRGINIBVS *Viennae*, XII. 1838.

Virtus. VIRTVTI DEAE SANCTAE *in Mauretania Caesar. an.* 241, VIII. 9026.

Visucia. DEO MERCVRIO VISVCIO ET SA(N)CTE VISVCIE *Köngen*, XIII. 6384.

Vitiris. DEO VETRI SANCTO *Benwell (Britannia)*, VII. 511. — D]EO SANCTO VITIR[I] *Chesters*, VII. 581. — DEO SANCTO VETERI *Thirlwall Castle*, VII. 760. — DEO VETERI SANCTO *Netherby*, VII. 960.

Volcanus. VOLCANO SANCTO *Romae*, VI, 800.

La numismatique de l'époque impériale complète ces données. Citons par exemple : *sancto deo Soli*, sous Élagabale ; *Minerva sancta*, sous Geta et Septime Sévère ; *Apollini sancto*, sous Pescennius Niger et Julien ; *deae sanctae Cereri*, sur une monnaie d'Hélène, femme de Julien ; *deo sancto Sarapidi, deo sancto Nilo*, sous Julien ; *sancto Nilo*, monnaie de Julien et d'Hélène [1]. Le Nil, on le sait, était en Égypte une divinité nationale qui avait ses temples et ses fêtes [2].

Comme on le constate aisément, le superlatif *sanctissimus*, qui semble de règle lorsque l'épithète s'applique aux mortels, est relativement rare dans la nomenclature des dieux. *Sanctus* est la forme ordinaire et s'emploie dans des constructions diverses. On a énoncé cette règle que dans les inscriptions païennes *sanctus* est toujours placé après le nom, alors que

[1] COHEN, *Description des monnaies frappées sous l'empire romain*, 2e éd., Élagabale, 265, 266 ; Geta, 82, Septime Sévère, 325 ; Pescennius Niger, 2 ; Julien, 1 ; Hélène femme de Julien, 2 ; Julien, 3 ; Julien et Hélène, 2.

[2] W. SCOTT, *Hermetica*, t. III (Oxford, 1926), p. 169.

dans les inscriptions chrétiennes il le précède [1]. Il est facile de voir que la formule n'est pas absolument exacte. Non seulement *sanctus* précède le nom de la divinité comme qualificatif de *deus*, mais il se trouve isolé devant le nom du dieu, à la manière chrétienne : *sanctus Silvanus*. Voir aussi Aesculapius, Attis, Heros.

La liste qui précède montre que pour certaines divinités *sanctus* était une sorte d'épithète consacrée. Elle est presque de règle lorsqu'il s'agit de Silvanus, fréquente à côté du nom d'Hercule. Après eux les plus favorisés sont Jupiter et les Nymphes.

On a prétendu que l'usage du mot *sanctus* dans les inscriptions votives dédiées aux dieux de l'Olympe avait dû créer des confusions et que le moyen âge avait naïvement placé au rang des saints plus d'une divinité antique. Les propositions de ce genre ne sont généralement pas le fruit de recherches approfondies ou d'une géniale intuition. Elles réclament impérieusement l'épreuve de la statistique, et il n'arrive guère qu'elles y résistent. Hors un cas unique que nous avons signalé à propos de Silvanus [2], et qui n'est pas même entièrement évident, on en est encore à chercher les preuves d'une thèse séduisante pour certains esprits.

L'épigraphie grecque fournit quelques exemples de l'épithète *ἅγιος* appliquée aux dieux ; mais elle est très loin d'égaler à ce point de vue la richesse du latin. Ce sont surtout les divinités orientales qui sont appelées *ἅγιος*, *ἁγιώτατος* [3]. Rarement, et à une époque tardive, l'épithète est appliquée aux divinités grecques. L'équivalent de *sanctus* pour les dieux serait plutôt *ἱερός* [4].

Isis : *ἁγνοτάτης ἱεραφόρου τῆς ἁγίας Εἴσιδος Lebadea* [5].

[1] G. Söderström, *Epigraphica latina Africana* (Upsaliae, 1924), p. 84 ; cf. E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae* (Uppsala, 1911), p. 110.

[2] *Sanctus Silvanus*, dans *Anal. Boll.*, t. XXV, p. 159-62.

[3] Cf. O. Weinreich, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. XVIII (1915), p. 31-33 ; Williger, *Hagios*, p. 81-82.

[4] Dans une inscription bilingue *CIL.* X. 5385 : *Ἡρακλῆ θαλλοφόρῳ ἱερῷ* correspond à *Herculi pacifero sancto.*

[5] *Inscriptiones graecae*, VII, 3426.

Beelbosoros : *διὶ ἁγίῳ Βεελβωσώρῳ Sûf (Gerasa)* [1].
Zeus : *Διὸς ἁγίου Τριπολιτῶν Tripoli* [2].
Zeus Uranios : *οἱ κάτοχοι ἁγίου Οὐρανίου Διός Baitokaike* [3].
Bal : *Θεῷ ἁγίῳ Βάλ Beyrouth* [4].
Deus ὕψιστος : *Θεῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ Byzia (Thrace)* [5].
τοῦ ἁγιωτάτου Θεοῦ ὑψίστου Milet [6].
Arelselos : *Θεῷ ἁγίῳ Ἀρελσέλῳ* [7].
Sabazios : *κυρίῳ Σεβαζίῳ ἁγίῳ Jeni-Nikup* [8].
Artemis : *τῇ ἁγιωτάτῃ θεῷ Ἐφεσίᾳ Ἀρτέμιδι Éphèse* [9].
νεωκόρος τῆς ἁγιωτάτης Ἀρτέμιδος [10]
ἱερεὺς τῆς ἁγιωτάτης Ἀρτέμιδος [11]
τῇ ἁγιωτάτῃ Ἀρτέμιδι [12]
παρὰ τῇ ἁγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι Sparte [13].
Demeter et Corè : *ἡ πόλις Αὐρηλίαν Ἐπαφρώ, πῶλον τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν γενομένην Δήμητρι καὶ Κόρῃ Slavochorion* [14]
τῆς ἁγιωτάτης... θεᾶς σωτίρας Κόρης Didyma [15].

Dans les textes littéraires, l'épithète est plus rare. Nous trouvons cependant : *ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος*, dans Porphyre [16], et dans Julien : *τὸν θεὸν τὸν μέγαν τὸν ἁγιώτατον Σάραπιν* [16], *τῆς ἁγιωτάτης θεοῦ Δήμητρος* [17].

On sait que les mânes, ou les âmes des morts, étaient assi-

[1] Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 620.
[2] G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phaenicia* (London, 1910), Tripolis, n. 72, 79.
[3] Dittenberger, 262. [4] Dittenberger, 590.
[5] Dittenberger, 378. [6] Dittenberger, 756.
[7] F. Cumont, *Les religions orientales* (Paris, 1907), p. 289.
[8] Domaszewski, dans *Archaeologisch-Epigraphische Mitteilungen*, t. X (1886), p. 241.
[9] Wood, cité dans Weinreich, t. c., p. 32.
[10] Benndorf, *Forschungen in Ephesos*, t. I, p. 211.
[11] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. I, p. 86.
[12] Keil-v. Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien* (Wien, 1914), 138.
[13] *Inscriptiones graecae*, V, 1, 599.
[14] *Inscriptiones graecae*, V, 1, 594.
[15] Cité dans Weinreich, t. c., p. 32.
[16] *De abstinentia*, IV, 9, Nauck, p. 242.
[17] Bidez-Cumont, *Iuliani imp. epistulae*, pp. 66, 99.

milés à la divinité et apparentés aux dieux infernaux [1]. Ils étaient bons ou mauvais, d'après la valeur morale des hommes dont ils continuaient l'existence au delà du tombeau. Le privilège de la nature divine à laquelle ils participent, comme celui de la vertu, leur fait parfois décerner l'attribut de la sainteté.

ANIMAE SANCTAE COLENDAE D. M. S. FVRIA SPES L. L. SEMPRONIO FIRMO CONIVGI... PETO VOS [MA]NES SANCTISSIMAE [2]

MANIBVS SANCTISSIMIS [3]

DIS MANIBVS SANCTIS [4]

DIS MANIBVS SACRIS SANCTIS CASTIS PIIS [5]

TE TELLVS SANCTOS QVE PRECOR PRO CONIVGIS MANES [6]

SANGTIQVE TVI MANES NOBIS PETENTIBVS ADSINT [7]

Nous n'avons pas trouvé d'autres exemples. Les textes littéraires qui mentionnent la sainteté des mânes sont moins abondants encore. Apulée : *At ego sepulchro mei Tlepolemi tuo luminum cruore litabo et sanctis manibus eius istis oculis parentabo* [8]. Citons aussi cette apostrophe de Valère Maxime : *Orere igitur ab illa, quae sanctorum umbris dicata esse creditur sede, hinc Decime Laeli, illinc M. Agrippa* [9].

Voici enfin quelques inscriptions qui semblent faire allusion à une sorte d'apothéose privée :

DEAE SANCTAE MEAE PRIMILLAE [10]

DEAE GEMINAE VIRGINI SANCTISSIMAE FILIAE [11]

... QVAE CVM VIXIT DEA ET SANCTISSIMA DICTA EST [12]

MATRI SANCTISSIMAE ET DEAE [13]

[1] Sur les mânes, voir par ex. B. Santoro, *Il concetto dei « dii Manes » nell' antichità Romana*, dans *Rivista di filologia*, t. XVII (1889), p. 1-62.

[2] *CIL.* VI, 18817. [3] *CIL.* XI, 1296.

[4] *CIL.* VI, 29875 ; XIV, 3997. [5] *CIL.* XIV. 704.

[6] *CIL.* V, 3653, Bücheler, 1043. [7] Bücheler, 653, ann. 373.

[8] *Metam.*, VIII, 12. [9] Valerius Maximus, IV, 7, 7.

[10] *CIL.* VI, 7581. [11] Orelli, *Inscriptiones*, 4587.

[12] *CIL.* VI, 18358.

[13] Muratori, *Inscriptiones*, 1246, 9. Cf. B. Schröder, *Studien zu den Grabdenkmälern der römischen Kaiserzeit*, dans *Bonner Jahrbücher*, Heft 108-109 (1902), p. 61.

2. *Le mot « sanctus » dans la langue chrétienne.*

On l'a vu, ἅγιος n'est pas étranger au langage profane ; *sanctus* est d'un usage relativement fréquent, surtout à l'époque impériale. Mais c'est évidemment par la Bible qu'il est devenu familier aux chrétiens des premiers âges. Aussi ne pouvons-nous omettre de rappeler en peu de mots la place considérable qu'il tient dans les lettres sacrées.

Ἅγιος, dans les Septante, traduit ordinairement l'hébreu *qodesh*, « sainteté, chose sainte » et *qâdosh*, « saint », et est lui-même rendu, dans les versions latines, par *sanctus*. Il est appliqué, comme on sait, à Dieu et aux créatures, hommes et choses [1].

Les choses saintes sont celles qui appartiennent à Dieu, sont destinées à son service et soustraites, par le fait, à l'usage profane. C'est l'encens, ce sont les objets du culte, le temple, les offrandes, le sabbat et les fêtes. Il va de soi qu'il ne peut être question ici d'une sainteté intrinsèque. C'est une simple relation extérieure à la divinité. Une chose est sainte parce qu'elle est à Dieu : tel est, semble-t-il, le concept primitif ; l'idée de séparation en découle comme une simple conséquence.

Lorsqu'il s'agit des personnes, la signification fondamentale est identique. Les saints sont tout d'abord les hommes qui sont spécialement à Dieu et consacrés à son service : ἔγνω ὁ Θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ τοὺς ἁγίους [2].

Mais il est juste que l'homme uni à Dieu par un lien spécial se rende digne de cet honneur. Il est tenu à certains devoirs. La sainteté, dès lors, ne consistera plus en une relation purement extérieure ; elle devient inhérente à la personne. L'hom-

[1] R. Kittel, *Heiligkeit Gottes im AT.*, dans *Realencyclopaedie für protestantische Theologie*, 3e Aufl. t. VII (1899), p. 566-73 ; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionswissenschaft* (Freiburg im Br., 1893), p. 335-38 ; J. Skinner, *Holiness in the Old Testament*, dans J. Hastings *Dictionary of the Bible*, t. II (1900), p. 394-99 ; J. A. Beet, *The Holiness of God and the Godly*, dans *The Expositor*, VIIth series, t. II (1906), p. 531-14 ; A. Fridrichsen, *Hagios-Qadoš*, Kristiania, 1916, 74 pp.

[2] *Num.* 16, 5. Voir sur ce texte Williger, *Hagios*, p. 87, qui n'est pas de notre avis.

me consacré à Dieu devra se garder pur de certaines souillures, observer certains préceptes, s'abstenir de pratiques déterminées. La soumission matérielle à ces règles constitue la sainteté rituelle.

Il est un degré de sainteté plus élevé, qui a son siège dans l'âme. C'est la pureté morale, celle que Dieu exige des siens lorsqu'il dit : *ἅγιοι ἔσεσθε ὅτι ἅγιος ἐγὼ κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν* (*Levit.* 19, 2).

Cet ordre divin s'adresse à tous les fils d'Israël. On comprend d'ailleurs que le peuple, comme les individus, puisse être saint de diverses manières. Israël est saint, comme étant le peuple choisi et appartenant à Dieu : *ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον* (*Exod.* 19, 6) ; *ὅτι λαὸς ἅγιος εἶ κυρίῳ τῷ Θεῷ σου* (*Deut.* 7, 6). Cette sainteté, toute relative, entraîne également des devoirs, et Dieu exige que son peuple observe des lois extérieures (par ex. *Levit.* 19,6,7) et aussi des préceptes moraux (*Levit.* 19, 3, 14, 15, etc.).

Nous n'avons pas à entrer dans la question ardue du concept propre de la sainteté de Dieu dans la Bible. Est-ce l'idée de pureté [1], est-ce l'idée de transcendance [2] qui sera le résidu de l'analyse singulièrement délicate à laquelle les théologiens se livrent à ce propos? Il faut laisser aux spécialistes le soin de le décider. Ce qu'il nous importe de savoir c'est que, dans l'Ancien Testament, l'homme n'est saint que par rapport à Dieu, et que le plus haut degré de la sainteté consiste dans la perfection morale. Mais nous n'y découvrons aucune catégorie spéciale de personnages honorés pour leurs éminentes vertus et distingués par le titre de « saint » [3].

[1] DELITZSCH, *Heiligkeit Gottes*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 2e Aufl., t.V, p. 714-18. Sur ces matières délicates il faut lire aussi le beau chapitre « Sainteté et impureté » dans le P. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (Paris, 1903), p. 140-57.

[2] BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Heft II (Leipzig, 1878), p. 1-142.

[3] L'on pourra objecter le texte de la Sagesse : *πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς Θεοῦ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστίν* (*Sap.* 5, 5). Mais il est probable qu'il s'agit ici des anges, comme dans *Dan.* 4, 10, 8, 13 et dans quelques autres passages de l'Ancien Testament. Quant aux passages du livre de Tobie où la Vulgate porte *sancti Iob* (2, 12), *filii sanctorum sumus* (2, 18, 8, 5), *in copulatione sancto-*

Dans les livres du Nouveau Testament, *ἅγιος* est assez rarement attribué au Père céleste ; mais on sait suffisamment qu'il est l'attribut propre de l'Esprit de Dieu [1]. Le Christ est appelé *ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ* (*Marc.* 1, 24 ; *Luc.* 4, 34) ; *ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος* (*Act.* 3, 14) ; *ὁ ἅγιος παῖς σου Ἰησοῦς* (*Act.* 4, 27,30). Les anges également sont saints : *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων* (*Luc.* 9, 26) ; *ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου* (*Act.* 10, 22) ; *εὐφραίνου ἐν αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται* (*Apoc.* 18, 20) ; *ἰδού, ἦλθεν κύριος ἐν μυριάσιν ἁγίαις αὐτοῦ* (*Iud.* 14).

Si nous passons aux personnages qui sont qualifiés de saints dans le Nouveau Testament, nous trouvons d'abord les patriarches (*Matth.* 27, 52), les femmes des patriarches (*I Pet.* 3, 4), les prophètes (*Luc.* 1, 70 ; *Act.* 3, 21 ; *II Pet.* 3, 2). *Ἅγιος* désigne ici ceux qui participent à l'économie de la révélation avant la venue du Christ.

Dans un texte les apôtres aussi sont mentionnés avec la même épithète : *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι* (*Eph.* 3, 5). On s'est demandé comment l'apôtre Paul avait pu s'exprimer de la sorte et se ranger tacitement parmi les saints ; d'où la pensée que *ἅγιος* serait une glose antique suggérée par la dévotion des fidèles. Le mot peut être de l'apôtre sans avoir la portée que nous lui attribuons instinctivement, et l'analogie, comme aussi le contexte, en fixent assez le sens [2].

rum patriarcharum (6, 20), *quid possumus dare viro isti sancto* (12, 1), il est remarquable qu'aucune de ces phrases ou membres de phrases ne se trouve dans le texte grec.

[1] E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, Leiden, 1887 ; R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (London, 1901), p. 309 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. II (Leipzig, 1900), p. 686-89 ; E. Preuschen, *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Giessen, 1908), p. 13.

[2] Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e und 4e Aufl. (Tübingen, 1901), p. 113. Comparer T. K. Abbott, *A critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (Edimburgh, s. a.), p. 81-83 ; I. Armitage Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, 2d ed., London, 1922, p. 78 : « It is no personal holiness to which the Apostle refers ; it is the hallowing which was theirs in common with the whole of the hallowed people. »

Une seule fois le mot *ἅγιος* sert à qualifier un personnage déterminé, c'est Jean le Précurseur : *ὁ γὰρ Ἡρῴδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον* (*Marc.* 6, 20). Certains exégètes refusent de traduire ce texte dans notre langage en appelant Jean-Baptiste « un juste et un saint ». *Ἅγιος* marquerait simplement ici l'homme spécialement engagé au service de Dieu ; Hérode craignait Jean-Baptiste comme une personne sacrée. Mais tel n'est pas le sentiment universel. D'excellents interprètes y voient quelque chose de plus. « Hérode a pour Jean un respect qui touche à la crainte, *ἐφοβεῖτο* », dit l'un d'eux, « parce qu'il était juste, vivant selon les règles de la Loi, et saint, se rapprochant de Dieu par l'ascèse »[1].

On sait assez que l'emploi le plus fréquent de *ἅγιος* est dans le substantif pluriel *οἱ ἅγιοι* pour désigner l'ensemble des fidèles. L'idée première et fondamentale est celle qui fit qualifier de *ἔθνος ἅγιον* le peuple d'Israël. La race choisie était sainte par le fait qu'elle appartenait à Dieu. L'Église du Christ, substituée au peuple privilégié, a hérité de son titre, et tous ceux qui en font partie et y sont entrés par le baptême sont appelés « saints ».

Mais la dignité du nouveau peuple choisi était incomparablement supérieure à celle de l'ancien. Le peuple chrétien est l'Israël *κατὰ πνεῦμα*, et les devoirs de sa vocation sont d'un caractère bien plus élevé. S. Paul[2] exhorte les chrétiens à

[1] Lagrange, *Évangile selon saint Marc* (Paris, 1911), p. 152 ; J. Huby, *Évangile selon saint Marc* (Paris, 1924), p. 134 ; H. B. Swete, *The Gospel according to St Mark*, 2d ed. (London, 1908), p. 123.

[2] Dans un article sur *Les « Saints » de Jérusalem*, M. L. Cerfaux cherche à démontrer que « le terme, au moment où S. Paul écrit ses épîtres, désigne les chefs de l'Église de Jérusalem, ceux qui dirigent actuellement les destinées de cette Église. Ceux-ci représentent idéalement la toute primitive communauté de Jérusalem, celle qui fut par excellence la « sainte assemblée » de Dieu. Quand à Jérusalem on parlait des « saints », on entendait tous ces patriarches de la foi, « les témoins » de la résurrection, les douze, les « cinq cents frères », les frères du Seigneur et tous les apôtres qui les premiers partirent pour porter la bonne nouvelle. » *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. II, p. 516. Nous ne croyons pas que cette restriction de sens soit suffisamment démontrée.

vivre *καθὼς πρέπει ἁγίοις* (*Eph.* 5, 3), à se montrer *ἁγίους καὶ ἀμώμους* (*Eph.* 1, 4), *ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους* (*Col.* 1, 22) ; *ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι* (*I Cor.* 7, 24). Toutefois l'idéal auquel ils doivent aspirer n'est pas requis pour leur assurer le nom d'*ἅγιοι* ; ils ne le portent point parce qu'ils en sont spécialement dignes. C'est bien ainsi que le comprend encore, vers le milieu du IIe siècle, Hermas, pour qui « les saints » sont des pécheurs ayant besoin de pardon : *ἀλλὰ σὺ προσεύχου πρὸς τὸν Θεόν, καὶ ἰαθήσεται τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων* [1].

Chez les Pères apostoliques d'ailleurs — y compris, cela va sans dire, la *Διδαχή* [2] — on chercherait en vain une nouvelle acception du mot *ἅγιος*, et la nuance, qui doit amener insensiblement l'idée que nous y attachons maintenant, ne se dessine pas encore [3]. Il est appliqué aux mêmes catégories de personnes que dans le Nouveau Testament, sauf à y ajouter les prêtres, que S. Ignace nomme une fois *τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους* [4]. On peut donc conclure que, parmi les premières générations chrétiennes, lorsqu'on prononce le mot *ἅγιος*, il n'est point question encore de sainteté individuelle ; rien ne montre non plus que les « saints » forment dans l'Église une élite et constituent un groupe à part. On a parfois essayé de l'établir, toujours sans succès.

Mais tel est le sens fondamental du mot *sanctus* ou *ἅγιος* — car désormais on peut les regarder comme rigoureusement équivalents — qu'il tend tout naturellement à s'appliquer à une classe choisie, de plus en plus restreinte. Pendant plusieurs siècles les écrits des auteurs ecclésiastiques et les inscriptions vont nous livrer le mot dans les contextes les plus

[1] *Vis.* I, 1, 9. Cf. *Vis.* II, 2, 4. [2] *Did.* IV, 2 ; X, 6 ; XVI, 7.

[3] Pas même dans S. Clément, dont un passage a parfois donné lieu à une interprétation erronée *Ad Cor* 56 : *οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς Θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία.* Voir Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part. I, vol. II, p. 163.

[4] *Ad Magnes.*, III, 1. L'usage courant est celui de *ἅγιοι*, pour désigner les fidèles. *Ad Smyrn.* I, 2 : *ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ.* *Mart. Polycarpi*, XX, 2 : *προσαγορεύετε πάντας τοὺς ἁγίους.*

divers avec une variété de nuances qui accuse une longue période d'hésitation, précédant l'adoption définitive du sens très précis que le terme a fini par acquérir. Avant de l'y voir définitivement fixé, on le rencontre dans l'état d'équilibre instable. Il n'est pas facile de le saisir et d'établir des points de repère. Nous essaierons d'en noter quelques-uns dont la succession n'est pas toujours rigoureusement chronologique.

1° Dans les textes les plus anciens, il n'est parlé des « saints » que collectivement.

Pendant longtemps encore les *sancti*, *ἅγιοι*, sont la communauté des fidèles vivant sur la terre, à qui leur haute vocation suffit à assurer ce titre. L'apparition des sectes lui apporte une restriction toute naturelle. Les « saints » sont la société des orthodoxes et la « communion des saints » est primitivement l'union avec l'Église catholique à l'exclusion des hérétiques et des schismatiques [1]. Le « peuple saint » c'est le peuple fidèle. S. Cyprien, dans une lettre au pape Corneille parlant de l'Église de Rome se sert des termes : *florentissimo illic clero tecum praesidenti et sanctissimae adque amplissimae plebi* [2]. *Certa pars est apud Oxyrynchum sanctae plebis*, disent les prêtres Marcellin et Faustin, écrivant en 383-384 aux empereurs [3]. S. Augustin, s'adressant à son auditoire, le salue de *sanctitas vestra* [4], et le *libellus* présenté au saint par Paul de Césarée pour être lu au peuple porte cet intitulé : *Rogo, domine beatissime papa Augustine, ut hunc libellum meum, quem ex praecepto tuo obtuli, sanctae plebi iubeas recitari* [5]. S. Léon parle des *sanctae plebis acclamationes* [6], et une inscription du pape Hilaire (461-468) porte ces mots :

HILARVS EPISCOPVS SANCTAE PLEBI DEI [7]

[1] G. Morin, *Sanctorum Communionem*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. IX, p. 209-35. L'expression *ecclesiae perpetuae sanctitatis* désigne les églises orthodoxes par opposition aux églises dissidentes dans *Cod. Theodos.* XVI, 5, 2.

[2] *Epist.* LIX, 19, Hartel, p. 689.

[3] *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, Guenther, p. 33.

[4] *Sermo* 318, dans *P.L.*, t. XXX, p. 1437.

[5] S. Augustini *Sermo* 332, dans *P.L.*, t. c., p. 1443.

[6] *P.L.*, t. LIV, p. 867.

[7] H. Grisar, *Analecta Romana* (Rome, 1899), p. 149 ; pl. I. 3.

Plus spécialement sont appelés « les saints » ceux qui sont passés à une vie meilleure. Les âmes bienheureuses, en général, sont qualifiées de *sancti*, sans qu'aucune idée de culte extérieur s'attache à cette dénomination, et c'est dans ce sens que S. Grégoire de Nazianze, écrivant à Thècle, a pu dire : *καὶ γὰρ πείθομαι τὰς τῶν ἁγίων ψυχὰς τῶν ἡμετέρων αἰσθάνεσθαι* [1]. Et plus tard on dira d'un mort : *inter sanctos factus* [2].

L'épigraphie fournit une foule d'exemples d'acclamations où l'on souhaite au défunt d'être accueilli au séjour des saints :

VIBAS INTER SANCTIS [ann. 268 ou 279] [3]
ANIMA INNOC[ENS VIVAS I]NTER SANCTIS [4]
VIVATIS INTER XAN[CTOS [5]
VI]BES [CVM SA]NCTIS [6]
SPIRITVM TVVM INTER SANCTOS [7]
PAX TECVM INTER SANCTIS [8]
PAX TIBI CVM SANCTIS [9]
IRENE TIBI CVM SANCTIS [10]

Ces formules, qu'il serait aisé de multiplier [11], doivent être

Même formule, très probablement, dans *CIL.* XIV, 1937. Citons en passant la curieuse inscription d'Isaurie : *Μᾶ Παππᾶ θυγάτηρ, παρθένος κ(αὶ) κατὰ γένος ἱέρεια τῆς θεοῦ κ(αὶ) τῶν ἁγίων, ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέλαβεν κ(αὶ) ἐκεράμωσεν τὸν ναόν.* RADET et PARIS, *Inscriptions de Pisidie, de Lycaonie et d'Isaurie*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XI (1887), p. 63. M. W. M. RAMSAY, *Pagan Revivalism and the Persecutions of the Early Church*, dans *The Interpreter*, t. III (1906), p. 45-46, regarde cette inscription comme païenne, et admet que la terminologie a été influencée par l'usage chrétien.

[1] *Epist.* 223, *P.G.*, t. XXXVII, p. 368.

[2] *Synodus Epiri Veteris* (a. 516), dans GUENTHER, t. c., p. 527.

[3] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. I, n. 10. M. G. Gatti m'a fourni, pour la partie épigraphique de ce travail, quelques notes qui m'ont été fort utiles.

[4] DE ROSSI, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1881, p. 65, 123.

[5] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, I, tav. XXIII, 9.

[6] Ibid., tav. XXIII, 5. [7] Ibid., II, tav. XLV, 18.

[8] *CIL.* XII, 971 *Arelate.*

[9] *CIL.* XI, 2841, 2890, 2893, 2894 *Volsinii.* Cf. DIEHL, 2261.

[10] *CIL.* X, 45329 *Capuae*, XI, 2302 *Volsinii.*

[11] Voir J. P. KIRSCH, *Die Akklamationen und Gebete der alt-*

rapprochées de celles où le mot *sancti* est remplacé par l'équivalent *spirita sancta*, neutre pluriel indéclinable très usité dans l'ancienne épigraphie chrétienne de Rome, pour le masculin *spiritus sancti* [1].

En voici quelques spécimens :

LEOPARDVM IN PACEM CVM SPIRITA SANCTA ACCEPTVM POSVER(E) PARENTES [2]

REFRIGERA CVM SPIRITA SANCTA [*an.* 291] [3]

ANIMAE INNOCENTI... QVI EST ACCEPTA AD SPIRITA SANCTA [4]

PAVLO FILIO MERENTI IN PACEM TE SVSCIPIAN[T] OMNIVM ISPIRITA SANCTORVM [5]

VALE MICHI KARA IM PACE CVM SPIRITA XANTA VALE IN CHRISTO [6]

On pourrait se demander si ces « esprits saints » ne sont pas les anges, qu'Origène appelle *πνεύματα ἅγια* [7]. Mais il s'agit bien ici des âmes des fidèles morts dans la paix du Seigneur. L'emploi fréquent de l'expression *spiritus sanctus* pour désigner l'âme du défunt suffirait à le prouver :

εισπειριτω σανκτω τουο ISPIRITO SANCTO TVO [*an.* 269] [8].

SEXTO ACERRE VRSO SANCTO QVI VIXIT ANNIS VI MENSES VIII FILIO DVLCISSIMO VRBANVS ET IVSTINA PARENTES SANCTO HISPIRITO VRSO IN PACE [9]

VT QVISQVE DE FRATRIBVS LEGERIT ROGET DEVM VT SANCTO ET INNOCENTE SPIRITO AD DEVM SVSCIPIATVR [10]

ISPIRITO SANCTO BONO FLORENTIA [11]

MAXSIMA EST IVSTITIA DIE (*l.* DEI) QVI MISEREATVR SPIRITO SANCTO... OMNIPOTENS DEVS TE DEPRECOR VT PARADISVM LVCIS POSSIT VIDERE [12]

christlichen Grabschriften (Köln, 1897), p. 19-21 ; F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana*, p. 180.

[2] De Rossi, *Bullettino*, 1869, p. 27.

[3] De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 17.

[4] *CIL.* V, 1686.

[5] De Rossi, *Bullettino*, 1875, p. 19.

[6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 132.

[7] *De Oratione*, XXXI, *P.G.*, t. XI, p. 553 ; Koetschau, t. II, p. 398

[8] De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 11.

[9] *CIL.* XIV, 4055 *Olevano*.

[10] *Roma sotterranea*, t. II, p. 306.

[11] *CIL.* VI, 10013.

[12] *CIL.* V, 6218. Mediolan.

PETO SPIRITA VESTRA SANCTA [1]

Les « saints », les « esprits saints » vers lesquels s'élèvent ces effusions, ne sont donc point une élite d'âmes, mais toutes celles qui sont présumées avoir atteint la fin bienheureuse du chrétien fidèle.

Dans une série de textes épigraphiques souvent étudiés, le mot *sancti* prend une signification plus spéciale encore. Les « saints » sont les martyrs, non point l'âme des martyrs dans la gloire, mais leur dépouille mortelle reposant dans un cimetière ou dans une basilique. On sait que les chrétiens recherchaient pour leur sépulture le voisinage des reliques des martyrs et que le privilège d'être déposé à cette place d'honneur était hautement apprécié. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher les raisons de cette préférence ni de refaire l'histoire d'une pieuse pratique qui fut assez longtemps en vigueur dans toutes les parties du monde chrétien. Il nous suffit de relever quelques exemples des formules qui en sont l'expression.

CORPVS SANCTIS COMMENDAVI [2]
κεῖται μετὰ τῶν ἁγίων [3]
VRSINIANO... QVI MERVIT SANCTORVM SOCIARI SEPVLCHRVM [4]
FLAVIVS FLORI[NVS] POSITVS EST AD SANCTOS [5]
CONSTANTIA QVAE ET BONIFAT[IA]... AD SANCTO[RVM] LO[CVM] IN PACE QVIESCIT [*an.* 390] [6]
IN HOC SANCTORVM LOCO REQVIESCIT PISINIO [7]
FOEDVLA... SANCTIS QVAE SOCIATA IACET [8]
IN CRIPTA NOBA RETRO SANCTOS [9]
RETRA SANCTA [10]

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 386.
[2] *CIL.* X, 4529.
[3] *CIG.* 9574.
[4] Bücheler, *Carmina epigraphica latina*, 773.
[5] Leblant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 41.
[6] De Rossi, *Bullettino*, 1884, p. 178 ; *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, vol. I, supplem., 1814.
[7] *CIL.* V, 1698.
[8] Bücheler, *Carmina epigraphica*, 1445.
[9] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, t. I (Roma, 1720), pp. 53, 57.
[10] *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, t. VIII (1902), p. 230.

[INTRA] LIMINA SANCTORVM [1]

SANCTORVM GREMIIS COMMENDAT MARIA CORPVS [2]

On peut y ajouter ce texte d'une loi de 386 : *si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus* [3]. Notons ensuite les expressions parallèles où le mot *sancti* est remplacé par celui de *martyres*. Ainsi :

PRO FORIBVS MARTYRORVM CVM LOCVLO SVO... HVMATVM EST [4]

ARCELLAM MIHI CONDEDI AD MEDIANOS MARTYRES [5]

ANTE SPECVM MARTYRVM [6]

Il n'y a pas d'exemple certain de la formule *ad sanctos martyres*. Dans une inscription africaine elle est le résultat d'une conjecture : *ad sanctos* [*martyras*] [7].

Souvent le nom d'un martyr déterminé est exprimé dans l'inscription, avec ou sans le titre de saint ou un titre équivalent.

IOVINAE QVAE COMPA(RA)BIT SIBI ARCO(SO)LIVM IN CALLISTI AD DOMNV(M) GAIVM [8]

TITVLVM POSVIT AD BEATVM SYNEROTI MARTVRE [9]

EGO ARTEMIDORE FECI VIVA ME MEMORIAM AD DOMNVM SYNEROTEM INTERANTEM AD DEXTERAM [10]

FILICISSIMVS ET LEOPARDA EMERVNT LOCVM BISOMVM AT CRISCENT[IONEM MARTYREM] INTROIT[V] [11]

PARAVERVNT SIBI LOCVM AT IPPOLITV SVPER ARCOSOLIVM [12]

AT SANCTA FEL(ICITATE) [13]

SER[E]P(E)NTIVS EMIT LOC(V)M A QVINTO FOSSORE AD SANTVM C(O)RNELIVM [14]

[1] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae*, t.I, 319, an. 382 ; *Bullettino*, 1889, p. 103-104. [2] BÜCHELER, *Carmina epigraphica*, 782.
[3] *Cod. Theodos.* IX, 17, 7. [4] *CIL.* X, 7112 *Catania.*
[5] *CIL*, III, 9546 *Salona.* [6] *CIL.* X, 1195 *Avellino.*
[7] MONCEAUX, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, 243.
[8] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. III, p. 263.
[9] *CIL.* III, 10232 *Sirmium.*
[10] *CIL.* III, 10233 *Sirmium.*
[11] *Nuovo bullettino*, t. XIII (1907), p. 125-26.
[12] G. M[ARCHI], *Monumenti delle arti cristiane primitive*, p. 150.
[13] M. ARMELLINI, *Cronachetta*, 1886, p. 74.
[14] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. I, tav. XXVIII, 2.

(AD) DOMINV(M) CASTVLV(M) I(N) SCALA [1]
AD EPOLITV(M) [2]
ANTE DOMNAM EMERITAM [3]
POSITVS AD DO(MNVM) IOAN(NEM) [4]
LVCILLVS PELIO SE VIVV COMPARAB(IT) LOCVM VESCANDENTE(M) IN BASILICA MAIORE AD DOMNV(M) LAVRENTIVM [5]

Dans certains cas, le nom du martyr n'est pas exprimé, mais la célébrité du lieu suppléait à ce silence.

S. Ambroise ménage une sépulture à son frère Satyre, près du martyr S. Victor :

VRANIO SATYRO SVPREMVM FRATER HONOREM
MARTYRIS AD LAEVAM DETVLIT AMBROSIVS [6]

Placée dans la basilique de Sainte-Agnès l'inscription d'un tombeau AD SANCTA MARTVRA n'avait besoin d'aucun commentaire [7].

Pour les Milanais, l'épitaphe suivante, dans la basilique Ambrosienne, était également assez claire :

MARTYRIS AD FRONTEM RECVBENT QVAE MEMBRA SEPVLCHRO [8].

Il nous est difficile de dire de quels martyrs il est question dans l'épitaphe de Marina, placée probablement dans une des basiliques de Milan. Pour les contemporains, il ne pouvait y avoir d'hésitation :

SANCTORVM EXVVIIS PENITVS CONFINE SEPVLCHRO
PROMERVIT SACRO DIGNA MARINA SOLO [9]

On connaissait par une copie l'inscription de Silvina, ensevelie AD SANCTVM MART[YREM] [10]. Depuis qu'on en a retrouvé

[1] Ibid., t. III, p. 421.
[2] Ibid., t. III, p. 214.
[3] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. I, p. 653, an. 426.
[4] *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1905, 88, *Thessalonique*.
[5] DE ROSSI, *Bullettino*, 1876, p. 23.
[6] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. II, p. 162.
[7] O. MARUCCHI, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, tav. LI, 26.
[8] *CIL.* V, 6240.
[9] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. II, p. 163.
[10] LEBLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 528.

des fragments à Arles [1], on peut, sans crainte d'erreur, sous-entendre le nom de S. Genès [2].

Il convient de remarquer que si le *sanctorum locus* s'entend généralement dans le sens matériel de sépulture des martyrs, comme aussi le *sociatus sanctis, sociatus martyribus*, qui indique d'ordinaire le voisinage des reliques, ces expressions dans certains cas, semblent devoir s'interpréter dans un sens plus relevé. Voici un texte dont la signification ne saurait être douteuse :

PROCVLA CL. FEMINA FAMVLA DEI A TERRA AD MARTYRES [3]

De même faut-il entendre, à ce qu'il semble, du séjour des bienheureux, les formules suivantes malgré quelques incertitudes dans la reconstitution des textes :

[EVSE]BIVS INFANS PER AETATEM SENE PECCA[TO [ACC]EDENS AD SANCTORVM LOCVM [4]

[NAMQVE TV]VS SPIRITVS A CARNE RECEDENS [EST SOCIATV]S SANCTIS [5]

Il ne faudrait donc pas se hâter de conclure qu'il y eut des martyrs partout où l'expression *martyribus sociatus* a été relevée sur les inscriptions. On s'est demandé si l'église de Ratisbonne avait eu l'honneur de posséder des martyrs, et il a été répondu par l'affirmative [6] sur la foi de l'inscription :

SARMANNAE QVIESCENTI IN PACE MARTIRIBVS SOCIATA [7].

Le témoignage n'est pas décisif. La pieuse Sarmanna ou Sarmannina pouvait être censée admise en la compagnie des martyrs dans le repos éternel.

[1] LEBLANT, *Nouveau recueil*, n. 185.

[2] E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae*, 2174, ajoute cette note : « Caesarium Arelatensem intelligo. » Césaire, comme chacun sait, était évêque et non martyr.

[3] LEBLANT, *Inscriptions*, 58 ; *CIL.* XIII, 2424.

[4] DE ROSSI, *Bullettino*, 1875, p. 27.

[5] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. I, 159.

[6] Voir *Römische Quartalschrift*, t. VI (1892), p. 153-79. Cf. *Anal. Boll.*, t. XIV, p. 211.

[7] *CIL.* III, 5972. Fac-similé dans *Römische Quartalschrift*, t. c.

Il nous reste à indiquer une dernière signification de *sancti*, pris collectivement. La voyageuse en Terre-Sainte autrefois connue sous le nom de Silvia l'emploie couramment dans ce sens ; chez elle et ailleurs encore, les *sancti* sont les moines ou le clergé : *adiuta orationibus sanctorum qui comitabantur; illi sancti dignati sunt singula ostendere; sancti qui nobiscum erunt, hoc est clerici vel monachi* [1]. S. Cyrille de Jérusalem dit de même en parlant de cette catégorie : *ἐμφυσήματα τῶν ἁγίων* [2]. S. Jean Chrysostome invite ses auditeurs à visiter la cité de la vertu, quelque colonie monastique dans la montagne : *Βούλεσθε πάλιν ἐπὶ τὴν πόλιν τῆς ἀρετῆς ἴωμεν, τὰς τῶν ἁγίων σκηνάς, τὰ ὄρη λέγω καὶ τὰς νάπας* [3]. De Mélanie qui fait une tournée dans le désert et va voir les moines, Palladius nous dit : *τὴν ἔρημον κυκλεύουσα καὶ ἱστοροῦσα πάντας τοὺς ἁγίους* [4], et les notices qu'il a consacrées à ces moines sont les *βίοι τῶν ἁγίων τούτων* [5]. Dans Salvien on lit cette phrase : *Ita igitur et in monachis, id est sanctis Dei, Afrorum probatur odium* [6]. C'est un écho de l'usage courant chez les orientaux. La collection de Jean d'Éphèse intitulée : *Des saints d'Orient* est un recueil de biographies de moines [7].

2° Examinons maintenant les principales acceptions du mot *sanctus, ἅγιος*, au singulier, comme qualificatif individuel. Assez fréquemment il s'emploie, comme dans la langue classique, en guise de simple épithète laudative, d'une signification un peu vague, mais dont les exemples cités dans le premier chapitre font suffisamment apprécier la portée. Le plus souvent il est au superlatif ; il ne se place point immédiatement avant le nom ni après le nom sans apposition d'un substantif comme *pater, coniux, filius, mater, uxor, filia,*

[1] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, pp. 39, 40, 47.
[2] *Catechesis mystagogica*, II, 3, *P.G.*, t. XXXIV, p. 1080.
[3] *In Matth.* Hom. LXXII (LXXIII), *P.G.*, t. LVIII, p. 671.
[4] *Hist. Lausiaca*, XLVI, Butler, p. 134.
[5] Ibid., LXXI, Butler, p. 168.
[6] *De gubernatione Dei*, VIII, 19, Halm, p. 106.
[7] W. J. van Douwen et J. P. N. Land, *Ioannis episcopi Ephesi commentarii de beatis orientalibus*, Amsterdam, 1889 ; E. W. Brooks, *John of Ephesus Lives of the Eastern Saints*, dans *Patrologia orientalis*, t. XVII, 1 (1924) et t. XVIII, 4 (1924).

anima, c'est du moins la règle la plus générale ; ou bien encore il fait partie d'une suite d'épithètes [1].

FL. ANASTASIO SANCTISSIMO FILIO [2]
FABIAE SALSE MATRI SANCT(ISSIMAE) ET RARISSIMAE ET INCOMPARABILI [3]
SEVERAE CASTAE HAC SANC(TISSIMAE) FEMINAE [*an.* 389] [4]
FLABIAE SPERANDAE COIVGI SANCTISSIMAE INCOMPARABILI [5]
...]AEGRIDI CONIVGI SANCTISSIMAE [6]
POPILLIA FELICVLA PIA SANCTA CARA [7]
IVLIAE SANCTISSIMAE EX GENERE MVSTIOLE SANCTAE [8]
VRSO SANCTO QVI VIXIT ANNIS VI MENSES VIII FILIO DVLCISSIMO [9]

Ces formules ne sont pas spécifiquement chrétiennes, et l'est la topographie qui seule, en pareil cas, peut décider de l'origine païenne ou chrétienne des inscriptions. [10].

Sanctus, comme titre officiel, est d'abord réservé à une série de personnes constituées en dignité.

Et non pas exclusivement, on le sait, à des dignitaires ecclésiastiques. L'empereur, en devenant chrétien, ne perd pas son titre de *sanctus* ou *sanctissimus*, et nous avons vu plus haut que cette façon d'honorer la majesté impériale se perpétua pendant des siècles [11]. Comme toutes les formules officielles, celles qui exprimaient la « sainteté » de l'empereur étaient employées sans arrière-pensée, et l'on ne

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1878, p. 90.
[2] De Rossi, *Bullettino*, 1879, p. 100 ; *CIL.* XI, 323.
[3] *CIL.* VIII, 20913.
[4] De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, 376.
[5] De Rossi, *Bullettino*, 1881, p. 67.
[6] *Nuovo Bullettino*, t. VIII, p. 229.
[7] De Rossi, *Bullettino*, 1878, p. 90.
[8] *CIL.* XI, 2549.
[9] *CIL.* XIV, 4055 *Olevano*.
[10] A citer encore cette inscription chrétienne de 378 : FL(AVIVS) TERENTIVS FL(AVIAE) TA(L)ASIAE OB MERITIS ET FIDELITATEM TOTIVSQVE SANCTITATEM ARCAM POSVI CONIVGI CARISSIMAE, *CIL.* III, 9507. On trouvera d'autres exemples analogues dans O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, dans *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*, Heft V, Strassburg, 1901.
[11] Plus haut, p. 4-5.

s'inquiétait guère du sens nouveau que le mot tendait à acquérir. S. Ambroise se conforme au protocole lorsqu'il s'adresse à Gratien en disant : *sancte imperator* [1] ; et quand Philastrius écrit : *Ario... qui sub Alexandro episcopo bonae memoriae fuit et Constantino sancto imperatore bonae memoriae* [2], il ne songe pas à exalter les vertus chrétiennes de Constantin.

Dans l'Église, le titre de « sainteté » est l'apanage des évêques, et la chancellerie impériale elle-même leur donne, à l'occasion, cette marque d'honneur et de respect. *Experientia tua*, écrivent en 395 les empereurs Arcadius et Honorius à Aurélien, proconsul d'Asie, *Heuresium haereticum nec in numero sanctissimorum antistitum habendum esse cognoscat* [3]. Une lettre de Théodoric est adressée *Dominis sanctis et venerabilibus patribus Laurentio, Marcellino et Petro et cunctis episcopis in urbe residentibus* [4].

Les évêques se donnent entre eux le titre de « votre sainteté ». Déjà dans le concile de Carthage de 256 : *tanto coetu sanctissimorum consacerdotum... nemini dubium est, sanctissimi consacerdotes...* [5]. *Obsecro sanctitatem vestram*, écrit le pape Libère à Lucifer de Cagliari [6] ; *sanctus frater et coepiscopus noster Abundantius*, dit Eusèbe de Milan [7]. L'évêque d'Oxyrhynque est appelé par les prêtres Faustus et Marcellin (383-384) *sanctum Heraclidam* [8]. Dans un texte bien connu, Ulfilas et Auxence de Durostorum sont qualifiés de « saints ». *Unde et cum sancto Hulfila ceterisque consortibus ad alium comitatum Constantinopolim venissent ibique etiam et imperatores adissent, adque eis promissum fuisset concilium, ut sanctus*

[1] *De fide ad Gratianum*, I, 1, 3, 44, 47, 121 ; II, 1, 15, 36, 132, 139 ; *De Spiritu Sancto*, I, 27 ; II, 143.

[2] *Haer.* 66, MARX, p. 34.

[3] *Cod. Theodos.* l. XV, I, tit. V, 28. Voir aussi CASSIODORE, ed. MOMMSEN, index rerum s. v. *episcopus*.

[4] THIEL, *Epistolae romanorum pontificum*, p. 670.

[5] *S. Cypriani opera*, HARTEL, pp. 441, 446.

[6] *Luciferi Calaritani opuscula*, HARTEL, p. 321.

[7] *P.L.*, t. LIV, p. 946.

[8] *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, GUENTHER, p. 34.

Auxentius exposuit... [1]. Une lettre de S. Augustin est adressée *sancto fratri et coepiscopo Honorato* [2]. Dans le colloque avec Félix le Manichéen celui-ci appelle couramment l'évêque d'Hippone *sanctitas tua* [3]. L'épithète appartenait au langage courant. Dans un de ses sermons, S. Augustin dialogue avec un « nescio quis » qui lui fait ses objections, et cet interlocuteur s'adresse à lui en ces termes : *O sancte episcope* [4]. Et lui-même, parlant de l'évêque Aurelius emploie la formule *iubente sancto Aurelio* [5]. On pourrait multiplier les citations.

L'épigraphie fournit une ample moisson d'exemples. Une inscription de Narbonne, datée de 445, mentionne l'OBLATIO SANCTI EPISCOPI VENERI [6]. Sur un chapiteau de colonne de la cathédrale de Clusium [c. 465] se lisent ces mots : SANCTVS EPISCOPVS FLORENTINVS FECIT [7]. Comparez le *sanctus episcopusque Iucundus* de l'inscription métrique de Préneste [8]. Naturellement, les épitaphes des évêques mentionnent le titre, et cela dans divers contextes [9]. Voici quelques exemples.

DEPOSITIO SANCTI AMATI EPISCOPI [*an.* 489] *Spoleti*, *CIL.* XI. 4972.

HIC IACET ANTISTES SANCTVSQVE NOVATVS [*an.* 440] *Sétif*, VIII. 8634.

IN NOMINE DOMINI SALVATORIS SANCTO VITALIANO EPISCOPO VLPIANA CVM SVIS *Quiza*, VIII. 9703.

SANCTVS ALEXANDER *Tipasae*, VIII. 20904.

MEMORIA SANCTI SEMPERQVE GLORIOSI PATRIS NOSTRI NEMESSANI EPISCOPI [*an.* 422] *Benian*, VIII. 21570.

MEMORIA SANCTI PATR(IS) ||||||| EPS||| *Benian*, VIII. 21571.

DEPOSITIO SANCTI FELICIS EPISCOPI [*an.* 484] *Nolae*, X. 1344.

[1] F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila* (Strassburg, 1899) p. 57.

[2] *Epist.* CCXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, p. 1013.

[3] *De actis cum Felice manichaeo*, 2 et passim, *P.L.*, t. XLII, p. 519.

[4] *Sermo* 224, 3, *P.L.*, t. XXXVIII, p. 1095.

[5] *De Civitate Dei*, l. XXII, 8, HOFFMANN, p. 602.

[6] LEBLANT, *Inscriptions*, 619. C'est certainement par distraction que Leblant a résolu SCI en *scilicet*.

[7] *CIL.* XI, 2587.

[8] *CIL.* XIV, 3415.

[9] Nous avons déjà touché cette question dans les *Anal. Boll.*, t. XVIII, p. 408-411.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTVS GAVDIOSVS EPISCOPVS *Neapoli*, X. 1538.

HIC REQVIESCIT SANCTVS THEODORVS EPISCOPVS [*an.* 435] *Puteolis*, X. 3298.

SEPVLCHRVM SANCTI AC BEATISSIMI SCVTARI HVIVS VRBIS EPISCOPI *Anicii*, XIII. 1587.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTVS PAPA IOHANNES [*an.* 494] *Ravennae*, XI. 304.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTVS VALENS EPISCOPVS [*an.* 531] *Veronae*, V. 3896.

PONTIFICIS SANCTI CINERES TENET HAEC HONORATI ARCA *Vercellis*, V. 6722.

DEPOSITIO SANCTI GAIA[NI EPISCOPI] *Salonis* [1].

DEPOSITIO SANCTI SYMFERI EPISCOPI *Salonis* [2].

DEPOSITIO SANCTI ESYCHI EPISCOPI *Salonis* [3].

La formule la plus fréquente dans les inscriptions funéraires, celle aussi qui revient constamment dans les correspondances de cette époque, est celle de *sanctae memoriae* [4] placée avant le nom de l'évêque [5].

HIC REQVIESCIT SANCTAE MEMORIAE PATER NOSTER REPARATVS EPS [*an.* 475] *Orléansville*, VIII. 9709.

HIC REQVIESCIT SANCTAE MEMORIAE PRISCVS EPISCOPVS [*an.* 523] *Nolae*, X. 1348.

DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE DMN AVRELIANI EPISCOPI *Nolae*, X. 1366.

IN HOC TVMVLO REQVIESCIT SANCTAE MEMORIAE BONIFATIVS EPISCOPVS *Caralibus*, X. 7753.

[1] *Bullettino di archeologia Dalmata*, t. XXIII (1900), p. 298 ; t. XXIV, pp. 193, 197 ; R. EGGER, dans *Forschungen in Salona*, t. II (Wien, 1926), n. 153 ; *Anal. Boll.*, t. XXIII, p. 7-8.

[2] *Bullettino Dalm.*, t. XXVI, p. 71 ; EGGER, t.c., n. 161 ; *Anal. Boll.*, t. c., p. 8.

[3] *Bull. Dalm.*, t. XX, p. 95 ; t. XXI, p. 104 ; EGGER, t. c., n. 169 ; *Anal. Boll.*, t. c., p. 8-9.

[4] Sur l'expression paléographique de cette formule, voir *Anal. Boll.*, t. c., p. 410.

[5] Déjà dans le concile de Carthage de 256 : « secundum decretum collegarum nostrorum sanctissimae memoriae virorum. » *S. Cypriani opera*, HARTEL, p. 434. Voir aussi POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 27 : « Sanctae memoriae Ambrosi », *P.L.*, t. XXXII, p. 56.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE EVTICIVS EPISCOPVS [*an.* 539] *Comi*, V. 5410.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTE MEMORIAE PROIECTVS EPS. [*an.* 575] *Laude*, V. 6401.

HIC REQVIISCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE <G>RATIVSVS EPISCOPVS *Novariae*, V. 6562.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE FYLACRIVS EPISCOPVS ECCLESIAE NOVARIAE [*an.* 554] *in agro Novariensi*, V. 6633.

SANCTAE MEMORIAE CELSVS EPISCOPVS *Vercellis*, V. 6725.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE GALLVS EPISCOPVS [*an.* 546] *Augustae Praetoriae*, V. 6858.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE GRATVS EPISCOPVS *Augustae Praetoriae*, V. 6859.

DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE VRSICINI EPISCOPI *Taurini*, V. 7136.

DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE VENERABILIS SPEIS AEPISCOPI *Spoleti* [1].

DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE IVSTINI EPISCOPI *Salonis* [2]

Le titre de *sanctus* et l'expression *sanctae memoriae* étaient de règle pour les évêques au V^e^ et au VI^e^ siècle [3]. Il n'est pourtant pas sans exemple que des prêtres et des membres du clergé inférieur soient désignés de cette manière.

[1] DE ROSSI, *Bullettino*, 1871, p. 113.

[2] F. BULIĆ, dans *Bullettino di archeol. Dalmata*, t. XXIII, p. 290 ; *Anal. Boll.*, t. XVIII, p. 408 ; t. XXIII, p. 9.

[3] Parallèlement à la « sainteté de l'évêque », il faut signaler la formule si fréquente de *sancta ecclesia*. Ainsi par exemple : *actoarius sanctae ecclesiae Aquileiensis* (*CIL.* V, 1595) ; *agolitus sanctae aecclesiae Capuanae* (X, 4528) ; *presbyter sanctae Comensis ecclesiae* (V, 5219) ; *praesul huius sanctae ecclesiae* (V, 1858) ; *puer sanctae ecclesiae Salonitanae* (III, 13961) ; *episcopus aecletiae catolicae sancte Brundusine* (IX, 6150) ; *lector sanctae ecclesiae Aeclanensis* (IX, 1377) ; *princeps cantorum sacrosanctae aeclisiae Mertillianae* (HUEBNER, *Inscr. Hisp. christ.* 304) ; *notarius sanctae ecclesiae Nucerinae* (*CIL.* X, 1108) ; *archipresviter sanctae Nolanae ecclesiae* (X, 1365) ; *subdiaconus sanctae Ravennatis ecclesiae* (XI, 285) ; *salvo Siricio episcopo ecclesiae sanctae* (DE ROSSI, *Bullettino*, 1867, p. 52). A compléter par L. TRAUBE, *Nomina sacra* (München, 1907), p. 198, note 2. Cf. aussi *CIL.* VIII, 9585.

DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE... DIDI PRESBI(TERI) [*an.* 368] *prope Antium* [1].

DEPOSITIO ET REQVIES SANCTI AC VENERABILIS ANASTASI PRESBITERI [*an.* 483] *Slano*, III. 14623.

HIC IN PACE QVIESCIT SANCTAE MEMORIAE PRESBITER VRSICINVS [*an.* 496] *Ticini*, V. 6468.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE CONSTANTIVS PRESBITER *in agro Comensi*, V. 5455.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE ADEODATVS PRESBITER [*an.* 525] *in agro Mediolan.*, V. 5683.

[HIC SI]TVS EST SANC(TAE) MEMORIAE PRESBITER [*an.* 519] *Comi*, V. 5426.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE PRESBITER VRBANVS [2].

CAIANVS EMIT CVM VIVIT SIBI ET VXORI SVAE AB ADEODATO FOSSORE SVB PRESENTI(A) SANCTI MAXIMI PRESBITERI *Romae* [3].

(HIC) IN PACE REQVIESCIT SANCTAE MEMORIAE ERIPIVS PRESBITER [*an.* 519] *Vasione*, XII. 1500.

DAEPOSITIO SANCTE MEMORIAE REPARATI DIACONI [*an.* 553] *Nolae*, X. 1357.

IN HOC TVMVLO REQVIESCIT IN PACE SANTE BONE MEMORIAE SANTOLVS SVBDIACONVS [*an.* 563] *Valentiae*, XII. 5861.

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTAE MEMORIAE EVSEVIVS PRIMICERIVS [*an.* 549] *Canusii*, IX. 412.

SANCT(I)SSIMO VIT(ALI?) LECTORI *Romae* [4].

Dans une épitaphe de Salone qui paraît être du commencement du VII[e] siècle [5], une abbesse est qualifiée de sainte :

HIC QVIESCIT IN PACE SANCT(A) ABTISSA IOHANNA SERMENSES *Salonis*, III. 9551.

Des inscriptions plus anciennes donnent également le titre à des vierges :

DEPOSITIO SANCTAE VIRGIN| [*an.* 434] *Romae* [6].

[1] *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, vol. I supplem., 1593.
[2] ORELLI, *Inscriptiones*, t. I, p. 547.
[3] *Nuovo bullettino*, 1905, p. 53.
[4] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. III, p. 274.
[5] Sur la date de cette épithaphe, voir la note du *Corpus*.
[6] DE ROSSI, *Bullettino*, 1863, p. 23. L'épitaphe suivante a été

La formule *sanctae memoriae* a-t-elle parfois exceptionnellement précédé le nom de certains personnages n'ayant aucune attache avec le clergé? Telle inscription donnerait à le penser :

HIC REQVIESCIT SANCTE MEMORIE BONUS *Interamnae*, XI. 4337.

Il est vrai que Bonus — d'autres ont lu ||| ERONVS [1], AELONVS, AELONIVS — a trouvé place dans la liste épiscopale de Terni [2]. La teneur de l'inscription ne s'y oppose pas, bien que l'absence du mot *episcopus* donne à réfléchir [3].

Dans l'épitaphe d'un nommé Acacius datée de 519 et trouvée à Canosa :

DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE ACACI QVI VIXIT IVXTVS (*l.* IVSTVS) PLVS MINVS XXXV ET DECESSIT IN PACE... *Canusii*, IX. 410.

Il n'y a aucune allusion à une dignité ou à un office clérical. Acacius semble n'avoir été qu'un pieux fidèle. Il en est de même de Paul, dont l'épitaphe, probablement datée de 530, a été trouvée dans la même localité :

HIC REQVIESCIT IN PACE SANCTE MEMORIE PAVLVS QVI BIXET ANNVS XXXXV... *Canusii*, IX. 411.

trouvée à Carthage, par le P. A. DELATTRE, qui la publia dans le *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1904, p. 280 : D.M.S. LONGEIA FLAVLA AVRENTIA VIRGO SANCTA VICSIT A. XVII. M. III D. XXIII. Le P. Delattre se demande si cette inscription est païenne ou chrétienne. Le « cognomen AVRENTIA, dit-il, peut-être pour LAVRENTIA, porterait à croire qu'il s'agit d'une chrétienne. » La remarque est excellente, mais a-t-on de bonnes raisons de penser que la vraie leçon serait *Laurentia*? Il est certain que dans une inscription païenne on attendrait plutôt *sanctissima* que *sancta*. Le sigle D.M.S. ne saurait faire difficulté. La formule avait perdu de bonne heure son caractère païen.

[1] MARINI, Sched. 6075, dans DE ROSSI, *Inscriptiones christianae*, t. I, p. LI.

[2] UGHELLI, *Italia sacra*, t. I, p. 750.

[3] Faut-il, avec C. CAESAR, *Observationes ad aetatem titulorum latinorum christianorum definiendam spectantes* (Bonnae, 1896), p. 22, lire la formule *sanctae memoriae* sur l'inscription *CIL.* V, 5411, datée de 547? Nous nous bornons à énoncer la question.

Et cette autre, qui provient de Cagliari :

HIC [SITVS EST] SANCTAE M(EMORIAE) AMABILIS DEI SERBVS QVI VIXIT AN. P. M. LXXX... *Caralibus*, X. 7747.

Une peinture de la catacombe de Saint-Janvier de Naples représente un personnage appartenant vraisemblablement au clergé, et nommé dans l'inscription qui l'accompagne

SANCTAE MEMORIAE HELEVSINIVS.

Si la reproduction que nous en avons [1] faisait mieux ressortir les détails de l'original, on pourrait examiner la question de savoir si Heleusinius était un évêque, un prêtre ou un personnage illustre du rang des simples fidèles. Il faut se borner à énoncer le problème.

Dans la basilique de Saint-Vénérand de Clermont, Grégoire de Tours signale un tombeau remarquable par ses dimensions. Sur la partie supérieure se lisait cette inscription : *sanctae memoriae Gallae* [2]. Le contexte ne nous oblige pas à affirmer que le vieil historien regardait Galla comme une sainte. *In basilica autem sancti Venerandi... multa ex marmore Pharia sepulchra sculpta sunt, in quibus nonnulli virorum sanctorum ac mulierum religiosarum quiescunt* [3]*... Sunt enim in hoc loco multa sepulchra quae, ut diximus, fidelium esse probantur* [4]. Et il indique immédiatement le sarcophage de Galla, sans faire mention d'aucun indice de culte [5]. C'est donc uniquement de la formule *sanctae memoriae* que l'on s'est autorisé à Clermont pour inscrire Galla au martyrologe [6].

[1] GARRUCCI, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, tav. 102. D'après V. SCHULTZE, *Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel* (Jena, 1877), p. 44, la peinture serait très postérieure au V^e^ s.

[2] *In gloria confessorum*, c. XXXV.

[3] Ibid., c. XXXIV.

[4] Ibid., c. XXXV. Dans la série des *capitula* ce chapitre porte le titre « De aliis sepulchris sanctorum in eandem basilicam », KRUSCH, p. 745. Le mot *sanctorum* ne se trouve pas dans tous les manuscrits et n'est peut-être pas de Grégoire.

[5] LEBLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 558, affirme que « comme le sarcophage d'Alexandre placé dans le même lieu, la tombe de Galla était miraculeuse ». Cela ne ressort nullement du texte de Grégoire de Tours auquel il renvoie.

[6] « S^te^ Galle a été inscrite dans la liste des saints qui sont honorés

Bien qu'en général *ἅγιος* soit d'un usage bien moins fréquent que *sanctus*, il était employé comme titre ecclésiastique. Socrate prévoit qu'on lui reprochera de ne pas le donner aux évêques : *ὅτι μὴ τοὺς ἐπισκόπους λέγομεν θεοφιλεστάτους ἢ ἁγιωτάτους*[1]. Le superlatif semble avoir été de règle. Des inscriptions où le mot se rencontre sont de la forme de celles-ci

ἐπὶ Θεοδώρου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου [2]
ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου ἐπισκόπου ἡμῶν Ἱεραπόλεως [3]

Alors que la présence du mot *sanctus* sur une épitaphe peut être une présomption en faveur du caractère épiscopal du défunt, il n'en est pas de même de *ἅγιος* au positif, et on a eu raison de ne pas se prononcer sur le titre à donner à Praylios, un Lydien, dont l'épitaphe commence par ces mots :

Ἀνελήφθη ὁ ἅγι[ος] Πραΰλι[ος] ὁ κοινωνὸς ὁ κατὰ τόπον [4]

Dans sa correspondance, S. Basile préfère user de l'autre épithète, non moins protocolaire : *θεοφιλέστατος*. Ainsi par exemple à propos d'Amphiloque, de Grégoire [5].

Nous arrivons enfin à l'emploi du mot *sanctus* dans son acception la plus précise. Il est devenu le titre d'honneur par excellence, et un titre réservé ; ceux-là seuls y ont droit à qui l'Église décerne le culte public.

Il n'est pas nécessaire de démontrer ici que les premiers de ses enfants dont l'Église célébra solennellement la mémoire, et qui furent dès l'abord le plus haut placés dans la vénération des fidèles, sont les martyrs. Voyons donc en quels termes se traduisait le respect qui leur était universellement voué.

Dans les premiers temps, le titre seul de martyr tient lieu de tout autre et résume tous les éloges. Quelques exemples.

dans le diocèse de Clermont le jour de la Toussaint d'Auvergne. » S. M. Mosnier, *Les saints d'Auvergne*, t. I (Paris, 1899), p. 526. Molanus a introduit dans son martyrologe, au 31 mai, Ste Galla et S. Alexandre nommés dans le même chapitre de Grégoire de Tours. Sollerius, p. 308.

[1] *Hist. eccl.*, l. II, praef. [2] De l'an 539. *CIG.* 8635.

[3] De l'an 565. *CIG.* 8641. Cf. 9350, 9351 etc.

[4] W. H. Buckler, *Lydian Records*, dans *Journal of Hellenic Studies*, t. XXXVII, p. 95.

[5] *Epist.* II, 163, 217, *P.G.*, t. XXXII, pp. 633, 793.

AGAPIT]VS MARTYR [1]
YACINTHVS MARTYR [2]
PAVLO APOSTOLO MARTYRI [3]
FELICISSIMO ET AGAPITO DAMASVS [4]
REFRIGERI IANVARIVS AGATOPVS FELICISSIMVS MARTYRES
MEMORIA FELICIANI PA(SSI) III. KAL. IVL. [6]
DAMASVS EPISCOPVS FECIT EVSEBIO EPISCOPO ET MARTYRI [7]
[HIC] SVNT MARTY[RES] SATVRVS, SATV[RNINVS] REBOCATVS
SECV[NDVLVS] FELICIT[AS] PER(PE)T[VA] [8]
LOCVM BISOMVM AT CRISCENT[IONEM MARTYREM] [9]
QVIETVS... PROMISIT TESTAMENTO LVPERC[O MARTYR]I [10]
PETRVS ET PANCARA BOTV POSVERVNT MARTVRE FELICITATI [11]
MESA MARTVRV DONATVS FELIX NOVVCI BAVIC... [12]
MENSA M(ARTVRVM) FELICIS NA[BORIS]... [13]

La *depositio martyrum* romaine se conforme à cette simplicité de style : *XIII kal: feb. Fabiani in Callisti et Sebastiani in Catacumbas; XII kal. feb. Agnetis in Nomentana* et ainsi de suite [14]. Le calendrier de Carthage, quoique bien plus récent (après 505), conserve de nombreuses traces de la mode antique : *XIII kal. maias martyris Mappalici; II non. mai Marini et Iacobi martyris* etc. Les fouilles de la basilique de Saint-Sébastien sur la voie Appienne ont mis au jour une grande quantité de *graffiti* en l'honneur des saints apôtres. Ce sont surtout des invocations, comme celles-ci :

PAVLE ED PETRE PETITE PRO VICTORE
PAVLE PETRE IN MENTE HABETE SOZOMENVM

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1872, p. 77.
[2] De Rossi, *Bullettino*, 1894, p. 29.
[3] H. Grisar, *Analecta Romana* (Roma, 1899), p. 259.
[4] Ihm, *Damasi carmina*, 23.
[5] De Rossi, *Bullettino*, 1863, p. 4.
[6] P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, IV, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII (1898), n. 275.
[7] Ihm, *Damasi carmina*, 18.
[8] *Nuovo bullettino*, t. XIII (1907), p. 250.
[9] *Nuovo bullettino*, t. c., p. 125. [10] *CIL.* XIII, 563 *Elusat.*
[11] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 431, *Romae.*
[12] Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, 242.
[13] Monceaux, op. c., 316.
[14] Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 11-12.

PETRE ET PAVLE PETITE PRO LEONTIVM
PETRE ET PAVLE SVBVENITE PRIM(ITIVO) PECCATORI [1]

On le voit, aucun titre ne figure sur ces inscriptions. De même d'antiques peintures, comme celles d'Albano [2], représentant des martyrs, les désignent simplement par leurs noms : PETRVS, PAVLVS, LAVRENTIVS.

Il en est de même des mosaïques du baptistère et de l'oratoire de l'archevêché de Ravenne : CASSIANVS, SEBASTIANVS, PAVLVS, PETRVS, etc. [3]. Sur les verres dorés à images de martyrs, l'inscription se réduit également, la plupart du temps, au seul nom : PETRVS, PAVLVS, AGNE, LAVRENTIVS, EPOLITVS [4]. Nous avons rencontré plus haut dans des inscriptions des catacombes portant simplement AD EPOLITV, AT IPPOLITV [5]. Prudence semble avoir, dans les titres de ses hymnes aux martyrs, imité la sobriété primitive : *Passio Laurentii martyris — in honorem Eulaliae martyris — in honorem decem et octo martyrum Caesaraugustanorum — Passio Cassiani Forocornelien-sis — Passio Romani martyris — Passio Petri et Pauli apostolorum — Passio Agnetis virginis* [6]. Bien que le texte de Pru-

[1] P. STYGER, *Il monumento apostolico della Via Appia*, dans *Dissertazioni della pontificia accademia Romana di Archeologia*, Ser. II, t. XIII (1918), p. 58-64.

[2] DE ROSSI, *Bullettino*, 1869, p. 75. Dans la catacombe de Saint-Janvier à Naples, une peinture représentant deux personnages porte la double légende PAULUS, LAVRENTIUS. C. F. BELLERMANN, *Ueber die ältesten christlichen Begräbnissstätten* (Hamburg, 1839), Taf. VII ; GARRUCCI, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, tav. 100. Garrucci, comme tout le monde, je pense, identifie le premier de ces personnages avec l'apôtre S. Paul ; il se refuse à voir dans le second S. Laurent. C'est pour lui le portrait du défunt. Mais il ne donne pas de raison et paraît seul de son avis.

[3] *CIL.* XI, 256, 261. Les mosaïques de Saint-Priscus à Capoue, telles que nous les voyons dans la mauvaise reproduction de Michel Monachus, la seule qui nous reste de cet important monument, placent le sigle S devant les noms des martyrs. GARRUCCI, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, p. 65, pense que c'est tout simplement une addition du dessinateur, et il donne de bonnes raisons pour appuyer cette opinion, partagée par DE ROSSI, *Bullettino*, 1884, p. 106.

[4] GARRUCCI, op. cit., t. III, pll. 178-92. Voir aussi H. VOPEL, *Die altchristlichen Goldgläser* (Freiburg i. B., 1899), p. 85-93.

[5] Plus haut, p. 33.

[6] *Peristephanon*, II, III, IV, IX, X, XII, XIV.

dence en général et particulièrement en ce qui concerne les titres, soit susceptible d'amélioration, il n'est pas probable que les formules citées aient été altérées dans le sens de l'antiquité.

Avant de prendre définitivement sa place devant les noms des martyrs, *sanctus* a été employé dans diverses constructions. Primitivement il est donné comme épithète au substantif *martyr*, lequel est lui-même apposé au nom propre.

ABVNDIO PRESB(ITERO) MARTYRI SANCTO [1]
SANCTIS MARTYRIBVS TAVRINO ET HERCVLANO [2]
SANCTO MARTYRI SEBASTIANO [*an.* 402-417] [3]
SANCTO MARTVRI VICTORINO [4]
A MEMORIA SANCTI MARTYRIS YPPOLITI [*saec.* IV] [5]
SEPVLCHRVM SANCTI MARTYRIS YIACINTHI LEOPARDVS PRESBITER ORNAVIT [6]
SANCTORVM MARTYRVM FILICIS FILIPPI [7]
MEMORIAE SANCTORVM MARTYRVM CE(SE)LIA(E)... [8]
MEMORIAE SANCTORVM MARTYRVM LAVRENTI... [9]
FAMVLI SANCTAE MATYRIS EVFEMIAE [10]
SANCTIS MARTYRIBVS PETR... [11]
VALENTINIANVS AVGVSTVS DEO ET SANCTO MARTYRI MARTINO BRIVENSI [12]
SANCTO MARTYRI LAVRENTIO [13]
SANCTO MARTYRI IANVARIO [14]
SANCTO MARTYRI MAXIMO [15]

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1883, p. 152.
[2] De Rossi, *Bullettino*, 1866, p. 49.
[3] De Rossi, *Bullettino*, 1877, p. 10.
[4] *CIL.* IX, 5320.
[5] De Rossi, *Bullettino*, 1867, p. 57.
[6] De Rossi, *Inscriptiones*, t. II, p. 30, n. 73.
[7] *Nuovo bullettino*, t. XIV (1908), p. 55-56. Nous ne citons pas l'inscription [*sanctis martyribus*] *Eventio et Alexandro*, dans De Rossi, *De titulis christianis Carthaginiensibus, Spicilegium Solesmense*, t. IV (Parisiis, 1858), p. 509, dont la restitution, très plausible d'ailleurs, est conjecturale.
[8] Monceaux, *Enquête*, IV, 235.
[9] Id., t. c., 297.
[10] *CIL.* V, 160.
[11] De Rossi, *Bullettino*, 1883, p. 155.
[12] Leblant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 571 A.
[13] De Rossi, *Bullettino*, 1875, p. 28.
[14] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, tav. 102.
[15] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 183.

Quelques inscriptions présentent une sorte de mélange de style. Au mot *sanctus* sont ajoutés d'autres épithètes dont nous aurons à parler. On pourrait regarder ces énoncés comme des formules de transition [1].

SANCTIS MARTYRIBVS ET BEATISSIMIS EVTROPIO BONOSAE ET ZOSIMAE [2]

SANCTIS MARTYRIBVS PAPRO ET MAVROLEONI DOMNIS [3]

BEATISSIMI MARTYRES... SANCTVS SPERATVS SANCTVS ISTEFANVS [4]

SANCTO MARTYRI VENERABILI... [5]

SANCTO AC BEATISSIMO APOSTOLO IOHANNI EVANGELISTAE GALLA PLACIDIA [6]

SANCTI ET BEATISSIMI MARTYRES PETIMVS ... [7]

Enfin s'opère la séparation de *sanctus* et de *martyr*, comme dans l'inscription :

[1] Des formules comme *Agne sanctissima* (fac-similé dans Fl. Jubaru, *Sainte Agnès*, p. 255), *Meggeni santissime* (P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, IV, n. 251), ne se classent pas aisément. On a essayé, sans y réussir, de prouver que la première de ces inscriptions est le titre sépulcral primitif de Ste Agnès. L'épitaphe, dont la provenance est vaguement indiquée, pourrait être chrétienne. M. Silvagni, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, N. S., t. I, 2816, l'a acceptée comme telle. C'est le mot *sanctissima* qui a fait songer à la martyre Agnès. L'indice est absolument insuffisant. Lire une discussion sur cette épitaphe dans *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, 1908, p. 237. Il y a plus de vraisemblance à identifier le Meggenis de la seconde inscription avec un des martyrs africains de ce nom. *Miggenes, Miggin*, est un nom d'homme (voir Gesenius, *Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta*, p. 411), et par suite *sanctissime* est un vocatif. La rédaction, à défaut même de la forme et de la provenance du monument, prouve donc que nous ne sommes pas en présence d'une épitaphe, mais d'une inscription votive. Mais nous sortons ici du formulaire classique.

[2] *CIL.* XIV, 1937. [3] De Rossi, *Bullettino*, 1877, p. 10.

[4] Monceaux, *Enquête*, IV, 228.

[5] *Nuovo bullettino*, t. X, p. 164.

[6] *CIL.* XI, 276.

[7] *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques*, 1907, p. CCLXV. Nous mentionnerons encore une inscription qui n'a pas été assez étudiée : *Domino sancto Eulalio presbitero Ursus... botum fecerunt et Iustinus et Biator.* E. Stevenson, dans *Nuovo bullettino*. 1897, pp. 191-92, 200.

SPES EPISCOPVS DEI SERVVS SANCTO VITALI MARTIRI [1]

Désormais le mot *sanctus* précède immédiatement le nom du martyr, sans intermédiaire, et cette construction deviendra la règle générale.

BASILICA SANCTORVM NASARI ET NABORIS [*ann.* 404] [2]
OFFERO SANCTO ZACHARIAE GALLA PLACIDIA AVGVSTA [3]
SANCTVS IOHANNES... GALLA PLACIDIA AVGVSTA H. V. S. [4]
IN HOC LOCO SANCTO DEPOSITAE SVNT RELIQVIAE SANCTI LAVRENTI MARTIRIS [*an.* 452] [5]
HIC EST MEMORIA SANCTORVM PRIMI ET QVINTASI [6]
HIC MEMORIAE SANCTI FELICIS [7]
AT SANCTA FEL[ICITATEM] [8]
EMIT LOCVM... AD SANCTVM CORNELIVM [9]
SANCTE LAVRENTI SVSCEPTA ABETO ANIM[AM] [10]
DE DONIS DEIVRSVS DIACONVS SANCTO PETRO ET SANCTO PAVLO OPTVLIT [11]
SANCTE PETRE MARCELLINE SVSCIPITE VESTRVM ALVMNVM [12]
BASILICAM VEL ORATORIVM IN HONORE SANCTAE IVSTINAE [13]

Les noms des martyrs de la théorie de S. Apollinare Nuovo de Ravenne sont précédés de *sanctus* : SANCTVS CLEMES, SANCTVS SYSTVS... SANCTA EVGENIA, SANTA SAVINA... [14], de même les noms des apôtres dans le mausolée de Théodoric [15]. Ce style est observé dans les inscriptions de la cassette de Grado [16], dans le calendrier de Carmona[17] et un peu partout. Toutefois, on ne renonce pas complètement au système primitif qui se borne à écrire les noms. Dans la chapelle de l'archevêché, à

[1] DE ROSSI, *Bullettino*, 1871, p. 95.
[2] DE ROSSI, *Inscriptiones*, t. I, 534.
[3] DE ROSSI, *Bullettino*, 1878, p. 161.
[4] *CIL.* 276 b.
[5] MONCEAUX, *Enquête*, 305.
[6] MONCEAUX, *Enquête*, 265.
[7] MONCEAUX, *Enquête*, 283.
[8] DE ROSSI, *Bullettino*, 1863, p. 21.
[9] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. I, pl. 28, 2.
[10] MOMMSEN, *Inscriptiones regni Neapolitani*, 6736.
[11] DE ROSSI, *Bullettino*, 1878, p. 160.
[12] Ibid., 1875, p. 30.
[13] *CIL.* V, 3100.
[14] *CIL.* XI, 281.
[15] *CIL.* XI, 282.
[16] DE ROSSI, *Bullettino*, 1872, p. 41.
[17] *Anal. Boll.*, t. XXXI, p. 319-21.

Ravenne, on lit simplement CASSIANVS, SEBASTIANVS etc. [1] ; les mosaïques de Saint-Prisque à Capoue portent : PRISCVS, FELIX, ARTIMAS etc. [2]. Et si à San Vitale de Ravenne le patron est nommé SANCTVS VITALIS, les autres saints, les apôtres compris, sont désignés par leurs noms seuls. Le calendrier de Polemius Silvius (448-449) enregistre les fêtes suivantes :

22 janvier : *natalis sancti Vincentii martyris.*
22 février : *depositio sancti Petri et Pauli.*
10 août : *natalis sancti Laurenti.*
12 août : *Hippolyti martyris.*
26 décembre : *natalis sancti Stephani* [3].

Tous ces martyrs sauf S. Hippolyte [4] sont nommés *saints.* Toutefois il n'est pas interdit de se demander si le texte n'a pas subi ici des retouches que l'on s'expliquerait aisément. On sait qu'il nous est parvenu dans un manuscrit unique, d'une époque relativement rapprochée [5].

Nous n'avons pu, parallèlement à l'enquête dont l'épigraphie a fourni la matière, étudier méthodiquement l'usage du mot *sanctus* dans les auteurs ecclésiastiques. Cette étude aurait beaucoup compliqué la recherche, sans autre résultat que de confirmer le témoignage des inscriptions, assez clair par lui-même la plupart du temps. Chez les écrivains le mot est également tour à tour une épithète laudative, un terme d'honneur réservé plus particulièrement aux dignitaires ecclésiastiques, le titre consacré de ceux qui sont l'objet d'un culte public. Les rapides indications qui vont suivre, les dates surtout, pourront servir de point de repère à ceux qui désirent approfondir le sujet.

S. Cyprien († 258), qui a souvent l'occasion de parler des

[1] *CIL.* XI, 261.
[2] GARRUCCI, *Storia dell' arte cristiana,* t. IV, tav. 255.
[3] *CIL.* I, ed. altera, p. 257-79.
[4] Nous avons rencontré d'autres textes où le nom d'Hippolyte n'est pas précédé du titre de saint (pp. 33, 47). On hésite à penser que cette distinction serait motivée par quelque raison spéciale qu'on ne devine pas.
[5] Manuscrit de la bibliothèque Royale de Bruxelles 10615-729, du XII[e] siècle.

martyrs, ne leur donne pas encore le titre de saints ; et il en est de même chez ses correspondants [1]. Nous avons vu qu'un siècle après lui, le style officiel de l'église de Rome ne se départait pas encore de cette simplicité [2].

Vers la fin du IVe siècle, c'est surtout le pape Damase († 384), le poète des catacombes, qu'il convient d'interroger sur l'usage du terme. Lorsqu'il ne subit point la contrainte du mètre, le mot *sanctus* ne semble pas lui venir à l'esprit. Il écrit *beatissimo martyri Ianuario* [3] ou se dispense de toute épithète [4]. Dans les inscriptions métriques, il emploie habituellement le mot *sanctus* au pluriel, et jamais il ne le joint aux noms des martyrs :

COMPOSVIT TVMVLVM SANCTORVM LIMINA ADORNANS [5]
CORPORA SANCTORVM RETINENT VENERANDA SEPVLCHRA [6]
HIC HABITASSE PRIVS SANCTOS COGNOSCERE DEBES [7]
ROMANVM CIVEM SANCTORVM FECIT ORIGO [8]

Et ainsi de suite [9]. Une seule fois *sanctus* est accolé à un nom de martyr, et encore le suit-il en guise d'épithète.

TARSICIVM SANCTVM CHRISTI SACRAMENTA GERENTEM [10]

Le seul vers de la collection Damasienne où le titre *sanctus* précède le nom,

SANCTI SATVRNINI TVMVLVS QVIA MARTYRIS HIC EST [11]

n'est point authentique [12].

Les œuvres de S. Ambroise († 397) fournissent un bon nombre de textes où le mot *sanctus* entre avec des nuances diffé-

[1] *Epist.* XXII, 2 ; *epist.* XXXIX, 3, Hartel, pp. 534, 583.
[2] Plus haut, p. 46.
[3] Ihm, *Damasi carmina*, 22.
[4] Plus haut, p. 46.
[5] Ihm, 7.
[6] Ihm, 12.
[7] Ihm, 26.
[8] Ihm, 46.
[9] Voir aussi les nos 23, 31, 40, 42, 61.
[10] Ihm, 14.
[11] Ihm, 46
[12] Ihm, *Die Epigramme des Damasus*, dans *Rheinisches Museum*, 1895, p. 202. A propos de l'inscription 45 : [*beatissi*]*morum martyrum Damasus episcopus servus Dei*, l'éditeur de Damase fait remarquer que l'on pourrait lire aussi [*sanctissi*]*morum*. Cela n'est guère admissible. Damase semble n'avoir employé *sanctissimus* que contraint par le mètre : *sanctissima condere membra*, 29 ; *sanctissime doctor*, 2.

rentes et dans des combinaisons variées. Notons les suivants : *Sanctus Neemias* [1] ; *sanctus David* [2] ; *sanctus Paulus* [3] ; *natalis est sanctae Agnes* [4] ; *sancta Pelagia, sancta Sotheris* [5] ; *sanctus Vitalis, sanctus Agricola* [6] ; *sanctae Mariae matris Domini* [7]. En parlant de Marcelline, il dit aussi *sancta soror* [8], et l'on ne peut évidemment lui attribuer la pensée de mettre sa sœur sur les autels ; une de ses lettres à Marcelline commence par ces mots : *Sollicitam sanctitatem tuam esse adhuc scribere dignata es mihi* [9]. A relever également cette phrase concernant Juliana, la fondatrice de la basilique de Saint-Laurent de Florence : *Ea igitur vidua sancta est Iuliana quae hoc domino templum paravit* [10]. Le pape Libère est appelé *sanctae memoriae Liberius* [11], d'après la formule consacrée, où l'on aurait tort de chercher un indice de culte, de même que dans le titre de *sanctus* donné aux personnages vénérables des deux Testaments. Ceci est l'usage antique dont on pourra constater la persistance chez d'autres écrivains du IV[e] siècle [12].

La biographie de S. Ambroise, écrite à la demande de S. Augustin, débute ainsi : *Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stylo prosecuti sunt vitas sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexuit; sic etiam beatissimi Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stylo* [13]. Vers la fin Ambroise est appelé saint :

[1] *De officiis*, III, 100, *P.L.*, t. XVI, p. 173.
[2] *Exhortatio virginitatis*, XIII, n. 88, t. c., p. 362.
[3] *De officiis*, III, 108, t. c., p. 176.
[4] *De virginibus*, I, 2, t. c., p. 189.
[5] *De virginibus*, III, 7, t. c., pp. 229, 232 ; *Exhortatio virginitatis*, XII, n. 82, t. c., p. 360.
[6] *Exhortatio virginitatis*, I, n. 4, 5, t. c., pp. 337, 338.
[7] *Exhortatio virginitatis*, XIV, n. 93, t. c., p. 364.
[8] *Epist.* I, 5, t. c., p. 988 ; *De excessu fratris sui Satyri*, I, 33, 76, t. c., pp. 1301, 1313.
[9] *Epist.* I, 41, t. c., p. 1113.
[10] *Exhortatio virginitatis*, II, n. 10, t. c., p. 339. Sur Juliana, voir F. Lanzoni, *S. Petronio* (Roma, 1907), p. 263-82.
[11] *De virginibus*, III, 15, t. c., p. 224.
[12] Citons par exemple Priscillien († 385). Voir Schepps, index, i. v. *sancti*.
[13] *BHL.* 377, c. 1.

post obitum sancti Ambrosii [1]; mais il en est de même de son successeur Simplicianus [2], de Bassianus évêque de Lodi : *referente sancto Bassiano episcopo Laudensis ecclesiae... didicimus* [3], et de S. Zénobe il est dit : *in civitate Florentina ubi nunc vir sanctus Zenobius praeest* [4].

Dans ses récits hagiographiques, S. Jérôme semble éviter le mot *sanctus*. Il préfère dire *beatus Paulus, beatus Hilarion, beatus Antonius*, et le plus souvent il dit *Paulus, Hilarion, Antonius* tout court. *Sanctus* semble réservé chez lui pour les pieuses femmes : *sancta Melanium* [5], *sancta Marcella* [6] quand celle-ci vivait encore, *sanctae feminae Marcellae* après sa mort [7], *dormivit sancta et beata Paula* [8].

Les prêtres luciférien Marcellin et Faustin (en 383 ou 384) écrivent *sanctus Danihel* (le prophète), *sanctus Maximus* (l'évêque de Naples compté au nombre des martyrs), *sanctus Antonius* [9], mais aussi : *sanctus Ephesius, sanctus Gregorius* (Eliberitanus), *sanctus Heraclida* [10].

La Vie de S. Martin par Sulpice Sévère a été écrite du vivant de l'évêque ; de même la lettre à Eusèbe. Il est à croire que nos manuscrits dérivent d'une édition faite par les soins de l'auteur, et où la Vie était complétée par les trois épîtres et les dialogues, donc après la mort du saint. Il est donc possible que le petit nombre de passages où, à la place du simple nom, nous trouvons *sanctus Martinus*, aient été l'objet d'une retouche : *libellum quem de vita sancti Martini scripseram* [11]; *igitur sancti Martini vitam scribere exordiar* [12]. Quand l'épître à Aurelius (*repente sanctum Martinum episcopum mihi videre videor*) et l'épître à Bassula (*epistula qua de obitu sancti Martini fecerim mentionem*) furent écrites, S. Martin n'était plus de ce monde. Dans la Chronique, S. Hilaire est simplement

[1] Ibid., c. 52.
[2] Ibid., c. 46.
[3] Ibid., c. 47.
[4] Ibid., c. 50.
[5] *Epist.* XXXIX, 5, 4.
[6] *Epist.* LIV, 18, 1.
[7] *Epist.* CXXVII, 1.
[8] *Epist.* CVIII, 34.
[9] GUENTHER, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, pp. 39, 23, 33.
[10] Ibid., pp. 38, 32, 34.
[11] *Epist. ad Desiderium.*
[12] *Vita S. Martini*, 1, 7.

nommé Hilarius ; dans la Vie de S. Martin, régulièrement *sanctus Hilarius* [1].

Il n'est pas probable que Prudence († après 405) se soit servi du mot « saint » à notre manière, et le titre primitif de l'hymne à S. Vincent n'est sans doute pas celui des éditions, *Passio sancti Vincentii martyris*, mais plus vraisemblablement celui que donnent quelques manuscrits : *Vincentio martyri Caesaraugustano* [2]. Une seule fois, dans l'hymne aux XVIII martyrs de Saragosse, nous rencontrons :

teque praepollens Arelas habebit
sancte Genesi [3],

suggéré par le mètre plutôt qu'imposé par l'usage.

Le récit du pèlerinage en Terre-Sainte longtemps cité sous le nom de Silvia, apporte une foule d'exemples de l'emploi du mot *sanctus* dans diverses acceptions. L'évêque du lieu est qualifié de saint : *sanctus episcopus ipsius civitatis* [4] ; de même le prêtre résidant : *sanctus presbyter illius loci* [5], et une diaconesse : *sancta diaconissa nomine Marthana* [6]. Les moines, nous l'avons dit, sont régulièrement appelés *sancti*. Le nom des personnages bibliques est ordinairement précédé du titre de saint : *sanctus Melchisedech*, *sanctus Abraham*, *sanctus Iob*, *sanctus Moyses*, *sanctus Aaron*, *sanctus Helias*, *sanctus Getha* [7], *sancta Rachel*, *sancta Rebecca;* aussi S. Jean-Baptiste, et les martyrs Helpidius, Thècle, Euphémie.

La littérature grecque, remontant beaucoup plus haut, n'est pas dépourvue de textes où ἅγιοι désigne encore l'ensemble des chrétiens. Ainsi dans Denys de Corinthe [8], dans la lettre de Vienne et de Lyon [9], dans Irénée [10], dans Denys d'A-

[1] *Vita S. Martini*, 5, 1 ; 6, 4, 7.
[2] *Peristephanon*, V, dans DRESSEL, p. 350. Voir plus haut, p. 176.
[3] *Peristephanon*, IV, 35, 36. La phrase *Agapite sancte rogamus*, dans *CIL.* XIV, 3415, appartient également à un texte métrique.
[4] GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, pp. 62, 49.
[5] GEYER, pp. 56, 57. [6] GEYER, p. 69.
[7] GEYER, p. 58 : « sancti Gethae cuius nomen in libris Iudicum legimus. » *Iud.* 12, 7.
[8] Dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 23, 10.
[9] Ibid., V, 1, 4, 14.
[10] Ibid., V, 7, 2.

lexandrie [1]. Dans la Passion de S. Polycarpe, *ἅγιος* ne se rencontre pas. Celle des martyrs de Lyon appelle ceux-ci *οἱ ἅγιοι μάρτυρες*. La martyre Ammonarium est dite *ἁγία παρθένος* dans la lettre de Denys d'Alexandrie à Fabius d'Antioche [2]. Des évêques vivants sont qualifiés par Alexandre de Jérusalem d' *ἅγιοι ἐπίσκοποι* [3].

L'emploi du mot *ἅγιος* dans Origène fournirait la matière d'une abondante dissertation. Indiquons en passant l'homélie XI sur le Lévitique (20, 7 : *Sancti estote*) et l'homélie XXIV sur les Nombres, dont malheureusement le texte grec est perdu [4]. Les martyrs sont appelés au moins une fois *οἱ ἅγιοι μάρτυρες* [5]. Le texte le plus important, à notre point de vue (*De Oratione*, XIV, 6), n'est peut-être pas établi avec une entière certitude, et il est fort obscur. *Λέγησιν μὲν οὖν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν οὐκ ἄτοπον καὶ ἀνθρώποις <ἁγίοις> προσενεγκεῖν· ἀλλὰ τὰ μὲν δύο (λέγω δὴ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν) οὐ μόνον ἁγίοις ἀλλὰ δὴ καὶ <ἄλλοις> ἀνθρώποις, τὴν δὲ δέησιν μόνοις ἁγίοις, εἴ τις εὑρεθείη Παῦλος ἢ Πέτρος, ἵνα ὠφελήσωσιν ἡμᾶς, ἀξίους ποιοῦντες τοῦ τυχεῖν τῆς δεδομένης αὐτοῖς ἐξουσίας πρὸς τὸ ἁμαρτήματα ἀφιέναι* [6]. Tous les essais d'interprétation proposés jusqu'ici soulèvent des difficultés. Pour les uns, les saints en question sont les saints dans la gloire. Pour d'autres, ce sont les saints vivants [7]. Ou encore Origène parlerait de la supplication adressée aux uns et aux autres [8]. Un témoignage aussi peu clair doit être employé avec la plus grande circonspection.

Eusèbe, qui a si souvent l'occasion de parler des martyrs, ne leur donne pas le titre de saints. S. Athanase ne le donne pas non plus à S. Antoine, ni à S. Pierre d'Alexandrie qu'il

[1] Ibid., VII, 25, 2.

[2] Ibid., VI, 41, 18. [3] Ibid., VI, 19, 18.

[4] W. A. Baehrens, *Origenes Werke*, VII, 1, p. 446-54 ; VII, 2, p. 223-32.

[5] *In Iohannem*, VI, 54, 281, Preuschen, p. 163.

[6] Koetschau, p. 333.

[7] H. M. Luckock, *After Death*, new edition (London, 1902), p. 187. Cf. A. J. Mason, *Purgatory* (London, 1901), p. 115-16.

[8] Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford, 1886), p. 185. Cf. *The Church Quarterly Review*, t. XLVII (1899), p. 278.

appelle *ὁ μακαρίτης Πέτρος* [1], mais les martyrs sont *οἱ ἅγιοι μάρτυρες* [2].

Ayant à parler du martyr Cappadocien Eupsychius, S. Basile s'exprime ainsi : *τῆς μνήμης τοῦ μακαριωτάτου μάρτυρος Εὐψυχίου μέμνησο* [3]. Ailleurs, à propos de la communion fréquente, il explique l'usage de Césarée où l'on communie régulièrement quatre fois la semaine, *καὶ ἐν ἄλλαις ἡμέραις ἐὰν ᾖ μνήμη ἁγίου τινός*. Mais d'autres manuscrits disent *μάρτυρός τινος* [4]. Attendons l'édition critique des lettres de S. Basile pour nous prononcer. Ailleurs, S. Paul est pour lui *ὁ ἅγιος* [5], et les écrivains sacrés en général *οἱ ἅγιοι* [6]. A plusieurs reprises S. Grégoire de Nysse désigne ainsi ceux dont on célèbre la fête [7]. Dans S. Grégoire de Nazianze nous trouvons la formule qui finira par devenir courante : *τὸν ἅγιον Ὀρέστην* [8].

Notre rapide enquête à travers l'épigraphie et la littérature a permis de constater que le mot *sanctus* n'a pas toujours eu une signification nettement définie même dans le langage ecclésiastique ; elle a montré suffisamment combien l'usage de *sanctus*, comme titre d'honneur faisant corps avec le nom propre a été long à s'établir, quelles ont été suivant les temps et les milieux, les fluctuations de la terminologie, et combien l'on serait mal avisé de formuler en cette matière des règles rigides. Les transformations du langage ne s'arrêtent pas au seuil d'un siècle ; une acception ou une nuance nouvelle ne

[1] *Vita Antonii*, 47.
[2] *Vita Antonii*, 46.
[3] *Epist.* CC, *P.G.*, t. XXXII, p. 736.
[4] *Epist.* XCIII, *P.G.*, t. c., p. 484. Voir la note 55.
[5] *Epist.* CCIV, 1, *P.G.*, t. c., p. 745.
[6] *Adv. Eunomium*, II, 8, *P.G.*, t. XXIX, p. 585.
[7] *In laudem fratris Basilii : Τί τοίνυν αὐτοῦ τὸ μεθ' ἑτέρους ἁγίους ἐπιδημῆσαι τῷ βίῳ κατασμικρύνει τὴν κατὰ Θεὸν εὐδοκίμησιν, ὡς διὰ τοῦτο τῶν ἐπὶ τοῖς ἁγίοις ἑορτῶν ἐλάττω δοκεῖν εἶναι τὴν ἐπὶ τούτῳ πανήγυριν ;... εἰ οὖν τοιοῦτος ἀπὸ τοῦ λόγου ἡμῖν ἀναδέδεικται ὁ μέγας Βασίλειος, ὥστε μὴ πόρρω τῶν ἁγίων εἶναι αὐτὸν διὰ τοῦ βίου πρὸς ἕκαστον τῶν μεγάλων παρατιθέμενον, καλῶς ἡμῖν ἡ ἀκολουθία τῶν ἑορτῶν ἐπὶ τοῦτον ἄγει νῦν τὴν ἐνεστῶσαν πανήγυριν.* *P.G.*, t. XLVI, pp. 797, 813.
[8] *In laudem Basilii M.*, 58, *P.G.*, t. XXXVI, p. 872.

supprime pas brusquement celle qui a précédé, et nous n'avons, en classant nos formules, réussi qu'à fournir quelques repères chronologiques [1]. A chacun de discuter les cas particuliers.

Si l'on demande quel est enfin le sens réel du mot saint arrivé au dernier terme d'une longue évolution, et devenu la distinction honorifique suprême réservée par l'Église à ses grands morts, on pourra dire qu'il est vaguement chargé de toutes les nuances par lesquelles il a passé au cours des âges dans le domaine profane comme dans le domaine religieux, et il n'implique pas moins l'excellence morale de ceux qu'il désigne que le respect réservé à ce qui appartient à Dieu.

Ne devrait-on pas dire que la dernière nuance est décidément dominante? On a vu que le mot *sanctus* a, dans la langue chrétienne, deux usages principaux : l'usage cérémonial et l'usage religieux. Nous constatons le premier dans les titres donnés aux vivants et aux morts. C'est la plupart du temps, une reproduction du style officiel et banal, avec une modalité chrétienne qui n'atteint pas la valeur essentielle du mot. L'usage religieux, déterminé principalement par la terminologie biblique, est celui d'une chose soustraite à la condition commune, parce qu'elle est consacrée à Dieu, parce qu'elle appartient à Dieu. Pour devenir le titre officiel des martyrs — et plus tard des morts illustres qui sont assimilés aux martyrs, — les deux usages, le cérémonial et le religieux, se sont rejoints. Par son concept fondamental *sanctus* s'appliquait naturellement à une classe de personnes aussi séparée

[1] Nous n'avons pas examiné la question des sigles en usage pour représenter le mot *sanctus*. On pourra consulter à ce sujet De Rossi, *De titulis Carthaginensibus* (plus haut, p. 48), p. 509 ; Kraus, *Real-Encyklopaedie der christlichen Alterthümer*, t. II, p. 717 ; L. Traube, *Nomina sacra* (München, 1907), p. 193-204. Il est peut-être superflu de rappeler que la lettre *S* prise pour l'initiale du mot *sanctus* a joué quelques tours à des épigraphistes inexpérimentés ou peu attentifs. La plus étrange méprise en ce genre est celle qui a fait d'une liste de soldats, conservée dans les souterrains de Saint-Pierre à Rome, une liste de saints. La rupture du marbre a laissé subsister devant chaque nom le S final du mot correspondant de la colonne disparue. Voir L. Dionysius, *Sacrarum Vaticanae basilicae cryptarum monumenta* (Romae, 1773), p. 104, tab. xl. L'erreur a été redressée par Sarti et Settle, dans l'*Appendix*, p. 67.

du reste des chrétiens, aussi intimement unie à Dieu que les martyrs. Par là il appartient à la catégorie des titres d'honneur et de respect.

A partir du moment où il est réservé aux martyrs, la signification du vocable change radicalement, ou plutôt acquiert une précision qu'il n'avait point eue auparavant. Le martyr est, par excellence, digne du respect des fidèles ; la marque suprême du respect, c'est l'hommage du culte public. Désormais « saint » et « objet du culte » sont rigoureusement synonymes. Comme terme technique, *sanctus* n'a plus d'autre sens.

3. *De quelques termes apparentés.*

Un des titres qui s'ajoutent le plus fréquemment, dans l'antiquité, au nom des martyrs de la même façon que le mot *sanctus*, c'est le substantif *dominus*, *domnus*[1], en syriaque et en arabe *mâr*[2], en copte *apa* Comme c'est le cas pour *sanctus*, l'histoire du mot comprend une période païenne et une période profane qui préludent à la fonction ecclésiastique qui lui sera dévolue. Avant les saints, les dieux et les empereurs ont été honorés du nom de « seigneur » ou « maître ».

Des listes ont été dressées, analogues à celle que nous avons donnée plus haut, mais moins abondantes, de divinités païennes dont le nom est précédé ou suivi de *dominus* ou de *domina*. On relève dans les inscriptions et dans les textes littéraires les noms suivants : Adaegina, Aesculapius, Apollo, Artemis, Iupiter Balmarcodes, Bona dea Agrestis, Cusuneneocus, Dea caelestis, Dea syria, Diana, Fidus, Hera, Hero, Hygia, Isis, Mars, Mithras, Nymphae, Osiris, Saturnus, Serapis, Silvanus, Sol, Triviae[3]. Alors que ἅγιος, dans la fonction de

[1] I. Filesac, *Domini sancti*, dans F. A. Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, t. III (Venetiis, 1782), p. 96-100 ; F. Cancellieri, *Lettera... sopra l'origine delle parole Dominus e Domnus e del titolo di Don*, Roma, 1808.

[2] Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, col. 2208 ; cf. 2204-205.

[3] G. Lugli, dans E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità Romane*, t. II, p. 1956-57 ; Drexler, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. II, p. 1767-68.

sanctus est relativement rare devant les noms de divinités, κύριος et κυρία sont plus fréquents que leurs équivalents latins. Mais on a fait remarquer que c'est surtout en Thrace, en Asie Mineure, en Syrie, en Égypte qu'on en constate l'usage. Voici les principales déesses à qui le titre de κυρία est donné : Artemis, Atargatis, Athena, Echo, Hécate, Hera, Isis, Nemesis, Nymphae, Sophrosyne, Sruptichis. Les dieux appelés κύριος : Ammon, Anubis, Apollon, Asclepios, Balmarcod, Besa, Cronos, Damnameneus, Dionysos, les Dioscures, Hades, Helios, Hermes, Heros, Horegebthis, Labaphnesker, Mandulis, Marnas, Osiris, Pan, Pluton, Sabazios, Serapis, Soknopaios, Zeus [1]. De cette énumération il ne ressort clairement aucune loi de répartition du titre de « seigneur » entre les divinités de l'Olympe. Les cultes orientaux y sont beaucoup plus largement représentés que les dieux d'origine gréco-latine, et presque toutes les inscriptions proviennent des provinces de l'empire. Il nous suffit d'avoir constaté qu'une nuance de respect religieux s'était attachée au mot *dominus* avant qu'il ne devînt un terme consacré dans le vocabulaire chrétien.

Tout le monde connaît la phrase de Tertullien : *Augustus, imperii formator, ne dominum quidem dici se volebat. Et hoc enim dei est cognomen* [2]. Est-ce par une sorte de scrupule religieux, comme Tertullien semble l'insinuer, qu'Auguste aurait repoussé l'appellation de « maître »? Cela n'est guère probable, et c'est sans doute la politique qui lui inspira, comme à Tibère, l'horreur de ce titre, qui fut ensuite accepté par des princes moins avisés, et peu à peu passa en usage [3]. Nous le trouvons sur une inscription d'Adrien : DIE FELICISSIMO NATALI DOMINI N(OSTRI) TRAIANI HADRIANI [4]. Antonin le Pieux

Ajoutez *aux textes cités par ces érudits* : *Μερκούριος Δώμινος CIL.* III, 14162 [2] ; *Μερκουρίῳ Δωμίνῳ*, DUSSAUD ET MACLER, *Voyage archéologique au Safâ*, p. 211.

[1] DREXLER, t. c., p. 1759-63.

[2] *Apologet.* 34, 1. Voir sur ce passage le commentaire de J. P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique*, II, *Commentaire* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège*, fasc. XXIV), p. 143-44.

[3] LUGLI, t. c., p. 1952-55 ; POLLACK dans PAULY-WISSOWA, *Real-encyclopädie*, t. V, p. 1305-1311.

[4] *CIL.* III, 6998, *Nacolia.*

est appelé aussi DOMINVS N(OSTER) IMP. ANTONINVS AVGVSTVS [1]. Lorsque l'usage se répand, *dominus* est fréquemment associé à d'autres attributs, parmi lesquels *sanctissimus*, appliqué à Commode lui-même : DOMINVS N(OSTER) SANCTISSIMVS IMPERATOR [2] ; à Septime Sévère : IVDICIO DOM(INI) N(OSTRI) SANCTISSIMI ET FORTISSIMI IMP(ERATORIS) [3] ; à Gordien III : DOMINVS NOSTER SANCTISSIMVS IMPERATOR [4].

Voici enfin une série de textes, dont aucun n'est antérieur, semble-t-il, à la fin du IV^e^ siècle, où *domnus* est l'équivalent de *sanctus*.

REFRIGERI TIBI DOMNVS IPOLITVS [5]

BASILEVS... FECERV(NT)... AD DOM[NVM]... [6]

ANTE NATALE DOMNI ASTERI DEPOSITVS IN PACE [7]

PASCASIVS... DEPOSITVS IN PACE NAT(ALE) DOMN(AE)S FELICITATIS [8]

ARCOSOLIVM IN CALLISTI AD DOMNVM GAIVM [9]

DEPOSITA IN BASILICA DOMNI FELICIS [10]

IN BASILICA MAIORE AD DOMNV LAVRENTIVM [11]

LOCVM ANTE DOMNA EMERITA [*an.* 426] [12]

SANCTIS MARTYRIBVS PAPRO ET MAVROLEONI DOMNIS VOTVM REDDIDERVNT... [13]

MEMORIAM AD DOMNVM SYNEROTEM [14]

[1] *CIL.* VI, 2120.

[2] *CIL.* VIII, 10570.

[3] *CIL.* VIII, 7062.

[4] *CIL.* VIII, 8411, 8710, 9233.

[5] DE ROSSI, *Bullettino*, 1875, p. 29 ; 1882, p. 45.

[6] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. III, tav. xxx, 18 ; cf. p. 224.

[7] Fac-similé dans DE ROSSI, *Il museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense, Triplice omaggio alla santità di papa Pio IX* (Roma, 1877) tav. VIII, n. 28 ; O. MARUCCHI, *I monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense*, tav. LI.

[8] GARAMPI, *Memorie della beata Chiara di Rimini* (Roma, 1755), p. 66 ; MARINI, *Papiri diplomatici* (Romae, 1800), p. 291. Ces deux auteurs ont lu DOM(INAE) S(ANCTAE) FELICITATIS. La lecture que nous adoptons est celle de DE ROSSI, dans ses notes manuscrites. Nous tenons ce renseignement de M. G. Gatti. Pour la forme *domnaes, domnes*, cf. DE ROSSI, *Inscriptiones*, t. I, 495.

[9] DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. III, p. 263. Cf. pp. 261, 264.

[10] ARINGHI, *Roma subterranea* (Romae, 1651), t. I, p. 355.

[11] DE ROSSI, *Bullettino*, 1876, p. 23.

[12] DE ROSSI, *Inscriptiones*, t. I, 653.

[13] DE ROSSI, *Bullettino*, 1877, p. 10.

[14] *CIL.* III, 10233 ; DE ROSSI, *Bullettino*, 1875, p. 153 ; 1884, p. 145.

BITALIS... DEPOSITVS IN PACI NATALE DOMNES SITIRETIS [*an.* 401] [1]

DOMINA BASSILLA COMMANDAMVS TIBI CRESCENTINVS ET MICINA [2]

...DOMNAE PRISCILLE [3]

MEMORIA DOMNI PETRI ET PAVLI [4]

DE DONIS DEI ET DOMNI PETRI [5]

CONSECRATIO DOMNORVM PETRI ET PAVLI... IN QVORVM BASILICA REQVIESCVNT RELIQVIAE SANCTORVM ID EST DOMNE MARIE DOMNI IVLIANI DOMNI ISTEFANI DOMNI ACISCLI DOMNI LAVRENTII DOMNI MARTINI DOMNE EVLALIE DOMNI VINCENTI DOMNORVM TRIVM [6]

SALBA ME DOMNE CRESCENTIONE [7]

TRIBVNAL BASILICAE DOMINAE CASTAE SANCTAE AC VENERANDAE MARTIRI [8]

FELICITATIS [QVAE DEPO]SITA EST [NATA]LE DOMNES THE-[CLAE] [9]

DOMNI NOSTRI ADEODATVS ET FELIX [10]

DOMINO SANCTO EVLADIO PRESBITERO VRS[VS ...] BOTVM FECERVNT ET IVSTINVS ET BIATO[R] [11]

NATALE DOMNI CLAVDI DIE KAL. OCTOBRES [12]

NATALE DOMNI PASCENTI DIE IIII KAL |||| [13]

[1] De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, 495.

[2] De Rossi, *Museo epigrafico*, tav. VIII, 17 ; Marucchi, tav. LI.

[3] De Rossi, *Bullettino*, 1889, p. 113.

[4] Monceaux, *Enquête*, IV, 266 ; cf. 247.

[5] De Rossi, *Bullettino*, 1875, p. 153 ; 1877, p. 107.

[6] Huebner, *Inscriptiones Hispaniae christ.* 374. Comme le note très bien l'éditeur, les *domini tres* sont les saints de Cordoue Faustus, Ianuarius, Martialis.

[7] O. Marucchi, *Guida del cimitero di Priscilla* (Roma, 1903,) p. 56.

[8] *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1906, 315.

[9] Ibid., 1904, p. 96.

[10] Ibid., p.124. L'épitaphe où sont inscrits ces noms a été trouvée dans le cimetière de Commodille. *Adeodatus* est évidemment pour *Adauctus*. Cf *Anal. Bolland.*, t. XVI, p. 17-30.

[11] Ibid., 1897, p. 191.

[12] Monceaux, dans *Comptes rendus des séances de l'Aacadémie des inscriptions*, 1913, p. 219.

[13] Monceaux, ibid.

DOMESTICVS POSITVS AD DOMNVM IOAN(NEM) [1]
Κυρία Δούκαινα [2]

L'usage se constate, et pendant longtemps, ailleurs que dans les textes épigraphiques [3] : *domnus Victor*, dans Ennodius [4], *domnus Iohannes*, dans la Vie de S. Césaire d'Arles [5], *domnus Martinus*, dans le concile de Tours de 567 [6], et dans Grégoire de Tours : *ad basilicam domni Martini* [7]; *de sacratissimo domni sepulchro piissime domne Martine* [8]; *sancti domni reliquias* [9]. A Auxerre, dans des textes de la fin du VI[e] siècle, jusqu'à la fin du VII[e], la basilique Saint-Germain est appelée *basilica domni Germani* [10]. Au VIII[e] siècle encore : *basilica sancto domino Vitono*, à Verdun. Plus tard, dans une lettre de Grégoire VII : *domnus Petronius* [11].

La toponymie elle-même en garde les traces jusqu'à nos jours, et des noms comme Domfront, Dammartin, Dampierre (Saint-Front, Saint-Martin, Saint-Pierre) attestent la persistance du vocable dans la langue populaire. Un village suisse, Donatyre (canton Waadt), doit son nom à S[te] Thècle. Il est appelé dans un texte du XIV[e] siècle *Domna Thecla* [12]. Domery, Damprix (Meurthe-et-Moselle) représente *Domnus Agericus;* Domalain (Ille-et-Vilaine) *Domnus Alanus;* Dampvalley (Haute-Saône) *Domnus Valerius;* Damphal (Haute-Marne) *Domnus Fidolus;* Doulevant (Haute-Marne) *Domnus Lupentius* [13].

[1] P. PERDRIZET, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXV (1905), p. 89.
[2] *Römische Quartalschrift*, 1895, p. 301.
[3] Paulin de Nole invoque S. Félix en disant : « o pater, o domine », *Carm.* XII, 10.
[4] *Epist.* VIII, 24, HARTEL, p. 216 ; ailleurs : « beati Victoris martyris », *Euch.*, HARTEL, p. 397.
[5] I, 57 : « ex uno latere domni Iohannis ex alio sancti Martini ». KRUSCH, p. 480.
[6] MAASSEN, *Concilia aevi merovingici*, p. 122.
[7] *Hist. Franc.*, X, 31, ARNDT, p. 445.
[8] *De virtutibus S. Martini*, II, 1, 4, ibid., pp. 609, 611.
[9] *De virtutibus S. Martini*, II, 36, ibid., p. 622, et ailleurs.
[10] Cités dans *M.G.*, Script. rer. merov., t. VII, p. 229.
[11] JAFFÉ-LOEWENFELD, *Regesta Pontif. Rom.*, 4847.
[12] KNAPP-BOREL, *Geographisches Lexikon der Schweiz*, t. I, p. 634.
[13] A. LONGNON, *Les noms de lieux de la France*, n. 1570, 1575,

Il ne sera pas inutile de signaler ici le titre de *domnaedius* que Paulin de Nole, dans ses vers comme dans sa prose, donne à S. Félix [1]. C'est un terme classique, mais peu usité, équivalent à *dominus aedium*. Ici il désigne le patron de la basilique de Nole.

Comme équivalent de *sanctus*, le titre *domnus* est depuis longtemps sorti de l'usage. *Beatus*, qui s'est introduit plus timidement dans la nomenclature, a eu une fortune beaucoup plus longue, et, pendant des siècles, a balancé celle du mot *sanctus* lui-même. Nous n'avons pas à refaire toute l'histoire de cet adjectif, ou plutôt de ce participe, qui, en latin est d'un emploi aussi fréquent que varié [2]. Il suffira de le considérer par le côté où il touche notre sujet.

Les anciens textes affectionnent le superlatif *beatissimus*. Mais l'épithète n'est pas réservée aux saints personnages. Les empereurs et les Césars en ont été gratifiés, durant le cours du IV^e^ siècle. Par exemple dans les inscriptions :

Constance Chlore : NOBILISSIMVS AC BEATISSIMVS CAESAR [3]

Constantin : BEATISSIMVS AC SVPRA OMNES RETRO PRINCIPES PIISSIMVS AC VICTORIOSISSIMVS [4]

Julien : NOBILISSIMVS AC BEATISSIMVS CAESAR [5]

L'Église ne leur marchande pas ce titre. Le concile d'Aquilée écrit *imperatoribus clementissimis et christianis beatissimisque principibus Gratiano et Valentiniano et Theodosio* [6], et l'évêque de Milan Auxence s'était adressé de même *beatissimis et gloriosissimis imperatoribus Valentiniano et Valenti Augustis* [7].

2013, 1741, 1870. En basque, les noms de saints sont précédés de deux titres *Jaun* (Seigneur) et *Done* ou *Doni* (don). La rue Saint-Pierre qui se dit en Espagnol *calle san Pedro* s'appelle en basque *Jaun Done Pedroren Karrika*. Je dois ce renseignement à mon confrère le P. Lhande.

[1] *S. Pontii Meropii Paulini Nolani opera*, HARTEL, t. II, p. 425.

[2] *Thesaurus linguae latinae*, i. v. Beo.

[3] *CIL.* X, 1246.

[4] *CIL.* III, 5326.

[5] *CIL.* VIII, 5344 ; IX, 1561. Cf. DE RUGGIERO, *Dizionario epigrafico*, t. I, p. 984 ; *Thesaurus linguae latinae*, t. II, p. 1914 ; DONAU, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1907, pp. 166, 193.

[6] MANSI, *Concilia*, t. III, pp. 615, 621.

[7] HILARIUS, *Contra Auxentium*, 13, *P.L.*, t. X, p. 617.

Plus fréquemment encore l'épithète est adressée à des dignitaires ecclésiastiques, même à de simples membres du clergé, et, à une époque où le protocole s'écarte de plus en plus de la simplicité primitive, elle est le plus souvent jointe à d'autres qualificatifs de la même catégorie. La correspondance des écrivains ecclésiastiques de la fin du IVe siècle et du commencement du Ve en est pleine.

Paulin de Nole : *Domino merito honorabili et beatissimo patri Alypio* [1]. — *Beatissimo semper et venerabili patri Victricio* [2].

S. Jérôme : *Beatissimo papae Theophilo* [3]. — *Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino* [4].

S. Augustin : *Domino beatissimo et in Christi veritate venerando fratri et consacerdoti Hilario* [5]. - *Domino beatissimo ac merito venerabili fratri et coepiscopo Ioanni* [6]. — *Dominis dilectissimis et sincerissimis vere beatissimis atque abundantissima Dei gratia praestantissimis fratribus Paulino et Therasiae* [7].

L'évêque Sévère de Minorque : *Sanctissimis ac beatissimis dominis episcopis presbyteris diaconibus et universae fraternitati orbis terrarum* [8].

Eucher de Lyon : *Domino sancto et beatissimo in Christo Salvio episcopo* [9]. — *Domno sancto et meritis beatissimo gloriosissimo Hilario [presbytero]* [10].

Bien que *beatissimus* soit relativement rare dans les épitaphes, il s'explique de la façon la plus simple dans l'inscription suivante :

HIC REQVIESCIT VIR BEATISSIMVS THEOPREPIVS EPISCOP[VS] [11]

[1] *Epist.* III, HARTEL, p. 13.
[2] *Epist.* XVIII, HARTEL, p. 128.
[3] *Epist.* LXIII, HILBERG, t.I, p.585 ; *epist.* LXXXVI, t.II, p.138.
[4] *Epist.* CXII, CXV, HILBERG, t. II, pp. 367, 396.
[5] *Epist.* CLXXVIII, *P.L.*, t. XXXIII, p. 772.
[6] *Epist.* CLXXIX, t. c., p. 774.
[7] *Epist.* XXXI, t. c., p. 121.
[8] *P.L.*, t. XX, p. 821.
[9] *S. Eucherii Lugdunen. opera*, WOTKE, p. 173.
[10] Ibid., p. 177.
[11] *CIL.* III, 14207[29]. Nous pourrions difficilement admettre avec M. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes* (Paris, 1918), p. 158, que *beatissimus* semblerait indiquer un degré de vénération de plus.

et dans celle-ci, trouvée au cimetière de Saint-Hermès :

BEATISSIMO SILBA(NO) FELICISSIMA CO(NIVX)
CVM QVO VIXIT ... TE IN PACE [1]

qu'on a tenté en vain de faire passer pour celle d'un martyr] ou d'un saint [2].

Parallèlement à la formule *sanctae memoriae* usitée surtout pour les ecclésiastiques [3] nous avons aussi l'expression *beatae memoriae, beatae recordationis.*

Lettre du concile de Sardique : *ab Alexandro episcopo Alexandriae beatae memoriae — a beatae memoriae Alexandro episcopo quondam Alexandriae* [4].

S. Jérôme : *beatae memoriae Damasi* [5] — *de beatae memoriae Lea* [6].

Loi de 455 : *beatae memoriae Cyrillus* [7].

Innocent I : *beatae recordationis viri Siricii episcopi* [8].

Lorsqu'il s'agit des martyrs, *beatus* se présente en différentes constructions. D'abord, le superlatif *beatissimus* ne se rencontre pas isolé, précédant immédiatement le nom, à la façon du mot « saint ». Il est adjoint au mot *martyr*, lequel est suivi du nom. Voici quelques exemples. Le dernier ne contredit point la règle ; le nom de l'apôtre sépare ici le qualificatif du titre *apostolus;* le qualificatif n'est isolé qu'en apparence.

BEATISSIMO MARTYRI IANVARIO DAMASVS EPISCOPVS FECIT [9]
BEATISSIMI MARTYRES... SANCTVS SPERATVS [10]

[1] Armellini, *Cronichetta mensuale*, serie II, t. II (1876), p. 99.
[2] Armellini, t. c., p. 94-96 ; *Bullettino*, 1877, p. 73.
[3] Plus haut, p. 40-42.
[4] *S. Hilarii Pictaviensis opera*, t. VI, Feder, pp. 116, 123. Dans la lettre des Orientaux : *sub praesentia beatissimae memoriae Constantini imperatoris.* Ibid., p. 50.
[5] *Epist.* XLV, 3, Hilberg, t. I, p. 325.
[6] *Epist.* XXIV, 1, Hilberg, t. c., p. 214.
[7] *Codex Iustinian.* I, 5, 8.
[8] *P.L.*, t. LVI, p. 501. Sur l'emploi de *sanctae* ou *beatae memoriae* dans les *Vitae Patrum*, voir A. H. Salonius, *Vitae Patrum* (Lund, 1920), p. 183-85.
[9] Ihm, *Damasi carmina*, n. 22.
[10] Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne africaine*, IV, n. 228.

NOMINA BEATES[SIMORVM MARTYRVM]... [1]

MEMORIA BEATISSIMORVM MARTIRVM... [2]

[ ] BEATISSIMIS MARTVRIBVS [3]

[MEMORIA]M BEATISSIMORVM [MARTYRVM] [4]

MEMORIA BEATISSIMORVM MARTYRVM ID EST ROGATI... [*an.* 329] [5]

BEATISSIMO PETRO APOSTOLO [*c. an.* 448] [6]

La plupart de ces inscriptions nous viennent de la patrie de S. Cyprien qui, s'adressant aux futurs martyrs, les appelait *fortissimi ac beatissimi martyres* [7], et désignait ainsi un des martyrs les plus célèbres de l'Afrique : *Mappalicus beatissimus* [8].

Mais l'usage du terme n'est pas exclusivement africain. Voir l'inscription Damasienne en l'honneur de S. Janvier et les hymnes de Prudence *In honorem beatissimorum martyrum Fructuosi* etc. ; *in honorem Quirini beatissimi martyris; Passio Hippolyti beatissimi martyris* [9]. Ces titres sont évidemment antiques [10].

On a prétendu que, dans l'épigraphie chrétienne, le titre de *beatissimus* n'était donné qu'aux martyrs, aux confesseurs de la foi [11]. Les inscriptions suivantes ne permettent guère de soutenir cette opinion.

BEATISSIMO FILIO QVINT[I]ANO BENEME[R]ENTI IN PACE [12]

BEATISSIMO BONO QVI VIXIT ANNOS III ET MENSIS III [13]

BEATISSIMAE A..... DOMINE THEODORA INNOCE[NTISSIMAE]

... QVAE VIXIT AN[NOS] XXII M[ENSES] III BVRGO... [14]

BEATISSIMO SILBA[NO] FELICISSIMA CO[NIVX] CVM QVO VIXIT [15]

[1] MONCEAUX, 249. [2] MONCEAUX, 292.

[3] MONCEAUX, 335. [4] MONCEAUX, 300.

[5] MONCEAUX, 328. [6] DE ROSSI, *Inscriptiones*, t. II, p. 55.

[7] *Epist.* 15, HARTEL, p. 513. [8] *Epist.* 19, HARTEL, p. 492.

[9] *Peristephanon*, VI, VII, XI.

[10] Voir plus haut, p. 55.

[11] M. ARMELLINI dans DE ROSSI, *Bullettino*, 1877, p. 73 ; O. MARUCCHI, ibid., 1880, p. 94.

[12] MARUCCHI, dans op. c., 1880, p. 94.

[13] DE ROSSI, *Bullettino*, 1887, p. 10.

[14] Ibid. Burgo = virgo. Cf. WILPERT, *Die gottgeweihten Jungfrauen*, p. 92.

[15] ARMELLINI, *Gli antichi cimiteri cristiani* (Roma, 1893), p. 190.

HIC REQVIESCIT IN PACE FAMVLI CHRISTI IOHANNES CVM BEATESSEMA VXVRE SVA... [1]

Lorsque les deux premières épitaphes étaient seules connues, il a été possible de faire état de cette particularité que Quintianus et Bonus étaient de tout jeunes enfants ; leur innocence qui les avait fait admettre dans la compagnie des saints, leur aurait mérité d'être appelés *beatissimi*. Les inscriptions suivantes, auxquelles on peut ajouter celle de l'évêque Theoprepius [2] montrent assez que le mot n'appartient pas essentiellement ni exclusivement au formulaire cultuel.

Pendant longtemps *beatus* a été utilisé comme *beatissimus*, pour précéder le nom d'un saint accompagné lui-même d'un autre titre comme *martyr*, *apostolus*.

TITVLVM POSVIT AD BEATV SYNEROTI MARTVRE [3]
SABINA BEATO LAVRENTIO MARTIRI VOTVM REDDIDIT ... [4]
AD MENSAM BEATI MARTYRIS LAVRENTII [*an.* 405] [5]
A FILIPPO PREPOSITO BEATI MARTYRIS PANCRATI (*an.* 521] [6]
B(EATI) APOLINARIS SACERDOTIS BASILICA [*an.* 549] [7]
B(EATI) MARTIRIS VITALIS BASILICA [*an.* 547] [8]
BEATI MARTYRES FELIX ET FORTVNATVS [9]
LAVRENTIVS PREPOSITVS BASILICE B(EA)TI PAVLI APOSTOLI [10]
IVSSV BEATI LAVRENTII LEVITAE [11]
BEATI EMERITI GLORIOSI CONSVLTI [12]

[1] *CIL.* V, 5416. Cf. U. Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como* (Como, 1912), p. 109. On pourrait citer aussi *CIL.* V, 5229, Monneret, p. 27 : HIC REQVIESCIT IN PACE B. M. CYPRIANVS... HIC REQVIESCIT IN PACE B. M. VIGILIA FILIA SSI CYPRI[ANI]..., en supposant que le sigle SSI doive se lire *sanctissimi*.
[2] *CIL.* VII, 14207[29], plus haut, p. 65.
[3] *CIL.* III, 10232.
[4] *CIL.* VIII, 9271.
[5] *Nuovo bullettino*, 1900, p. 127, *Roma*.
[6] De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, 975.
[7] *CIL.* III, 294, *Ravenna*. Cf. 295.
[8] *CIL.* III, 288, *Ravenna*.
[9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 436.
[10] De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, 1004.
[11] *CIL.* X, 2589, *Clusium*.
[12] Monceaux, *Enquête*, 272.

Les inscriptions antiques où *beatus* remplit exactement la fonction de *sanctus* au dernier degré de son évolution, sont assez rares :

MEMORIA BEATI IVLIANI [1]
... ET TE CVSTVDE BEATI IVLIANI [2]

Mais le temps est venu où les deux termes sont rigoureusement équivalents, et figurent dans le même texte appliqués au même personnage. Grégoire de Tours commence ses livres des Miracles de S. Martin : *Miracula quae Dominus Deus noster per beatum Martinum... operari dignatus est.* A la page suivante : *multi enim sunt qui virtutes sancti Martini... conscripserunt* [3]. Dans la suite il emploie à volonté l'un ou l'autre mot, et les alterne avec *domnus*. Aucune nuance ne les distingue plus, et l'on n'est pas étonné de rencontrer, dans la même inscription SANCTI PRIMI MARTYRIS CORPVS et CORPVS BEATI PRIMI MARTYRIS [4].

Le grec *μακάριος* n'a pas suivi exactement les étapes de *beatus* [5]. A propos de ce terme, on a rappelé cette note intéressante du scoliaste au *Plutus* d'Aristophane : *τὸ μάκαρ ἐπὶ τῶν ἁγίων λέγεται μόνον· τὸ μακάριος ἐπὶ ζώντων καὶ ἀποθανόντων· μακαρίτης δὲ ἐπὶ τῶν ἀποθανόντων μόνον.* Aucun exemple de *μακαρίτης* appliqué à un saint n'a été rencontré. Dans le sens de « défunt », il est classique. Le plus ancien exemple de l'emploi du mot dans la littérature chrétienne est le texte de l'encyclique du synode d'Antioche (vers 268) : *Διονύσιον τὸν ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἀπὸ τῆς Καππαδοκίας τοὺς μακαρίτας* [6]. Le plus souvent il se dit de ceux dont la mort ne remonte pas très haut. La règle n'est pourtant pas tout à fait générale. S. Athanase nomme

[1] MONCEAUX, *Enquête*, 241.
[2] *CIL.* V, 15415.
[3] *M.G.*, Script. rer. merov., t. I, pp. 585, 586.
[4] U. MONNERET DE VILLARD, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como*, p. 144.
[5] Nous nous servons ici de l'important article de M. C. H. TURNER, *Μακάριος as a technical term*, dans *Journal of Theological Studies*, t. XXIII (1922), p. 31-35.
[6] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 30, 3.

parmi ses prédécesseurs non seulement S. Pierre, *ὁ μακαρίτης ἐπίσκοπος Πέτρος* [1], mais encore S. Denys : *τὸν μακαρίτην Διονύσιον τὸν ἐπίσκοπον* [2].

Μακάριος se rencontre beaucoup plus fréquemment, et la remarque du scoliaste est juste : il se dit des vivants et des morts. Sous l'épiscopat de Soter, Denys de Corinthe écrit à l'Église de Rome : *ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτήρ* [3]. Alexandre de Jérusalem envoie une lettre à l'Église d'Antioche *διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου, ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοκίμου ὃν ἴστε καὶ ὑμεῖς καὶ ἐπιγνώσεσθε* [4]. Hippolyte appelle le pape Victor *τὸν μακάριον Οὐίκτορα* [5], et de S. Irénée il parle comme du *μακαρίου πρεσβυτέρου Εἰρηναίου* [6]. Dans tous les cas il s'agit de dignitaires ecclésiastiques ou de membres du clergé. On a fait remarquer que le titre de *μακαριότης*, « votre béatitude », donné aux évêques implique l'usage de *μακάριος* pour les vivants [7]. Plus tard, le superlatif *μακαριώτατος*, comme le latin *beatissimus*, deviendra la règle lorsqu'on s'adressera à des prélats. Ainsi la *Definitio fidei* du concile de Chalcédoine mentionne la lettre *τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Λέοντος*.

Le texte de l'Écriture qui proclame bienheureux ceux qui meurent dans le Seigneur : *μακάριοι οἱ νεκροί* [8], a sans doute contribué à bannir de l'usage le terme à moitié païen de *μακαρίτης*, et à le remplacer par *μακάριος*. S. Basile réserve ce dernier exclusivement aux morts [9]. Dans les épitaphes la formule *μακαρίας μνήμης* est l'équivalent de *beatae memoriae* ou *beatae recordationis* [10] et les défunts sont souvent appelés *μακάριοι* :

ἐνθάδε κεῖται ὁ μακάριος Καίουμος Αἰλήσιος... [11]

[1] *Vita Antonii*, 47.
[2] *De sententia Dionysii*, 1, 4.
[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23, 10,
[4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 11, 6.
[5] *Elenchos*, IX, 11, 10, Wendland, p. 247.
[6] *Elenchos*, VI, 55, 2, Wendland, p. 189.
[7] Turner, t. c., p. 32-33.
[8] *Apoc.* 14, 13. [9] Turner, t. c., p. 33.
[10] Kaibel, *Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae*, 111, 130, 189, 239, 537.
[11] H. Vincent, dans *Revue biblique*, 1903, p. 275, *Bersabée*.

ἐνθάδε κεῖται ὁ μακάριος Θεόδωρος Γερμανοῦ... [1]
ἀνεπάη (ἡ) μακαρία Φιλαδελφία [2]
ἀνεπάη ὁ μακάριος Ἰωάννης Εὐλογίου καὶ ἀνεπάη ὁ μακάριος Ἡλίας ὁ υἱὸς αὐτοῦ... [3]
Εἰρήνῃ μακαρείᾳ Πάνφιλος θεῖος ἔθηκεν [4]
Ὄβριμος Νεστοριανῇ μακαρίᾳ γλυκυτάτῃ συνβίῳ [5]

Le sens de *μακάριος* dans toutes ces inscriptions — il serait aisé d'en augmenter le nombre — est simplement celui de « feu un tel ». C'est à ce groupe qu'il faut rattacher l'épitaphe SABINAE BEATAE trouvée dans le cimetière de Priscille et dont la forme n'a point de pendant à Rome [6].

Dans les textes littéraires plus anciens que nous avons cités, il s'agit presque toujours d'évêques et il y a lieu de se demander si vraiment *μακάριος* rappelle simplement leur bienheureuse mort et non pas plutôt le titre d'honneur dont ils jouissaient de leur vivant. C'est ainsi que Denys d'Alexandrie parle en ces termes de son prédécesseur immédiat : *πρὸ τῆς ἐμῆς χειροτονίας οἶμαι δὲ καὶ τῆς τοῦ μακαρίου Ἡρακλᾶ καταστάσεως* [7]. Sérapion d'Antioche fait mention des ouvrages d'Apollinaire : *Κλαυδίου Ἀπολιναρίου τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα* [8], et l'évêque Julien de Debeltos appelle l'évêque Sotas : *Σωτᾶς ὁ μακάριος ὁ ἐν Ἀγχιάλῳ* [9].

On peut citer des exemples fort anciens où le mot *μακάριος* remplit les fonctions de *sanctus* en connexion avec d'autres titres, ou même isolément. Clément de Rome rappelle aux Corinthiens l'épître *τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου* [10], et il est remarquable que dans l'encyclique de l'église de Smyrne sur la mort de Polycarpe le mot revienne avec insistance :

[1] M. ABEL, dans *Revue biblique*, 1904, p. 266, *Bersabée*.
[2] Ibid., p. 267.
[3] Ibid., p. 268.
[4] DE ROSSI, *Bullettino*, 1886, p. 105, *Rome*.
[5] DE ROSSI, ibid., p. 153.
[6] DE ROSSI, ibid., p. 84.
[7] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 9, 12.
[8] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 19, 2.
[9] ID., Ibid., 3.
[10] *Ad Cor.*, 47.

τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου — τὰ κατὰ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὃς ... μαρτυρήσας — μαρτυρεῖ ὁ μακάριος Πολύκαρπος — ἐμαρτύρησεν ὁ μακάριος Πολύκαρπος [1]. De même la lettre des Églises de Lyon et de Vienne désigne les martyrs comme *οἱ μακάριοι μάρτυρες* [2]. . t° Blandine est appelée *ἡ μακαρία Βλανδῖνα*, S. Pothin *ὁ μακάριος Ποθεινός* [3].

Nous citerons encore les textes, plus récents, des Constitutions Apostoliques : *περὶ δὲ τῶν μαρτύρων λέγομεν ὑμῖν, ὅπως πάσῃ τιμῇ ὦσιν παρ' ὑμῖν, ὥσπερ καὶ παρ' ἡμῖν τετίμηνται ὁ μακάριος Ἰάκωβος ὁ ἐπίσκοπος καὶ ὁ ἅγιος ἡμῶν συνδιάκονος Στέφανος* [4]. La distinction entre *μακάριος* et *ἅγιος* serait-elle motivée par le titre épiscopal de S. Jacques? Il est vrai que plus loin S. Étienne est appelé *Στέφανος ὁ μακαριώτατος* [5] ou *Στέφανος ὁ μακάριος μάρτυς* [6].

On voit que *μακάριος* a précédé *ἅγιος* comme épithète consacrée des martyrs. Si l'on peut discuter sur sa portée par rapport au culte, il est certain qu'il fait allusion à leur bienheureuse mort.

Parmi les termes apparentés à *ἅγιος* on peut encore citer *ὅσιος*. Le superlatif *ὁσιώτατος* est un des titres qui sont fréquemment donnés aux évêques [7] et *ὁσιότης* s'emploie comme de nos jours « sa Grandeur », « sa Sainteté », « sa Béatitude » [8]. Dans les temps antiques, *ὅσιος* ne se rencontre pas faisant fonction de *ἅγιος* devant le nom d'un saint. Ce n'est qu'au cours du moyen âge qu'après avoir été employé pour désigner les moines en réputation de sainteté, il devient un terme officiel pour désigner une catégorie de saints, correspondant à ceux que l'Église latine appelle confesseurs non pontifes, ou

[1] *Martyrium Polycarpi*, 1, 19, 21, 22, Turner, t. c., p. 34.
[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 4, 27, 47.
[3] Ibid., V, 1, 19, 55 ; 1, 29.
[4] *Constit. apost.*, V, 8, Funk, p. 263.
[5] *Constit. apost.*, VI, 30, 10, Funk, p. 385.
[6] *Constit. apost.*, VIII, 46, Funk, p. 562.
[7] *CIG.* 8625, 8649, 8638 : *πανοσιώτατος*, etc.
[8] Pierre de Sébaste écrit à son frère Grégoire de Nysse : *Ἐντυχὼν τοῖς γράμμασι τῆς ὁσιότητός σου. S. Gregorii Nysseni epist.* XXX, Pasquali, p. 86.

les vierges non martyres. Dans les Ménées l'appellation est courante dans cette acception.

Nous ne nous arrêterons pas non plus au mot *venerabilis*, qui n'a pas davantage été l'épithète habituelle des saints dans les premiers siècles. L'inscription SANCTO MARTYRI BENERABILI, dans le cimetière de Commodille est isolée [1] ; on ne sait d'ailleurs pas à quel martyr elle se rapporte. Celle qui, au témoignage d'Adon, figurait sur le tombeau de S. Alexandre de Baccano au XXI[e] mille de la Via Cassia HIC REQVIESCIT SANCTVS ET VENERABILIS MARTYR ALEXANDER EPISCOPVS CVIVS DEPOSITIO CELEBRATVR XI KAL. OCTOBRES [2] n'est évidemment pas primitive, le style le dit assez. On cite encore l'inscription de l'évêque Spes de Spolète : DEPOSITIO SANCTAE MEMORIAE VENERABILIS SPEIS AEPISCOPI [3]. Mais ce prélat n'est pas honoré comme saint. Il serait donc imprudent de tirer des conclusions de la présence de ce mot dans un texte antique. A l'époque moderne *venerabilis* est devenu le titre officiel des serviteurs de Dieu dont la cause de béatification est introduite en Cour de Rome.

Divus, appliqué aux saints, est une réminiscence classique qui ne date que de la Renaissance. Bellarmin ne l'approuvait pas parce qu'il ne se rencontre pas dans les écrits des Pères et que les païens le réservaient à leurs dieux [4]. D'autres étaient d'avis qu'on pouvait l'employer tout aussi bien que le mot *templum*, dont les vieux écrivains chrétiens n'usaient pas non plus comme synonyme d'église, et que nul ne se faisait scrupule d'adopter [5].

[1] *Nuovo bullettino*, 1905, p. 24.

[2] *Act. SS.*, Sept. t. VI, p. 228. Cf. DE ROSSI, *Bullettino*, 1875, p. 151.

[3] DE ROSSI, *Bullettino*, 1871, p. 113.

[4] Dans son *Operum recognitio* : « Ego numquam probavi vocem Divus vel Diva cum de sanctis agitur, tum quod eam vocem apud veteres... patres non inveniam, tum quod apud ethnicos Divi nomen diis tantum tribui solet. » L'apothéose des empereurs leur fit donner le titre de *divus*, qui devint peu à peu un titre banal et que les chrétiens ne craignirent pas d'employer pour désigner l'empereur défunt. Cf. DE ROSSI, *Inscriptiones christ. Urbis Romae*, t. I, p. 339 ; E. BEURLIER, *Le culte impérial* (Paris, 1891), p. 886-90.

[5] F. SCACCHUS, *De cultu et veneratione servorum Dei*, p. 50.

CHAPITRE II

MARTYR ET CONFESSEUR

Le mot martyr, *μάρτυς*, qui signifie primitivement *témoin*, n'a pas tardé, dès l'antiquité, à devenir le titre distinctif de ceux qui ont versé leur sang pour le Christ.

A ceux qui ont souffert pour leur croyance, sans perdre la vie, l'antiquité chrétienne donnait le nom de confesseur, *ὁμολογητής*. Actuellement, dans le langage ecclésiastique, ce mot désigne tous les saints qui ne sont pas martyrs, qu'ils aient ou non subi la violence.

Nous allons essayer de déterminer exactement la valeur de ces termes, et de dire comment se sont constituées les deux catégories si tranchées qu'ils servent à désigner.

C'est surtout le mot *μάρτυς* qui a donné lieu à des discussions. On s'est demandé s'il existait un lien entre l'idée fondamentale de *témoin* et la mort sanglante subie par ceux qui portent le titre de martyr. Diverses solutions ont été imaginées, les unes se tenant presque exclusivement sur le terrain de la spéculation, les autres entièrement bâties sur les textes. Parmi les travaux inspirés par la méthode philologique, le plus considérable est celui de M. Kattenbusch. Ce savant a eu le mérite de recueillir les témoignages qui lui ont paru les plus importants sur la matière, et d'indiquer les principales manières de les concilier. Aucune d'elles, il l'a reconnu, n'a paru absolument satisfaisante, et le résultat de ses recherches est assez peu encourageant : « Dans une certaine mesure, dit-il en concluant, le titre de martyr comme tel reste une énigme. »

A l'occasion d'une étude sur les Actes des martyrs, K. Holl a rouvert la discussion. Reprenant, après l'avoir amendée, une des idées émises par M. Kattenbusch, il proposa une explication qui devait, croyait-il, rallier tous les suffrages. Elle rencontra d'assez vives résistances, et il s'engagea, entre K. Holl et ses contradicteurs : MM. Corssen, Reitzenstein, Schlat-

ter et Krüger, un débat animé qui faillit dégénérer en mêlée[1]. Nous n'étonnerons personne en disant, qu'au cours de la controverse, on a souvent répété les mêmes choses ; que bien des arguments sans portée ont inutilement compliqué la discussion ; qu'une exégèse subtile à l'excès n'a guère contribué à l'éclairer. Et puis, il n'est que trop vrai que ceux qui ont dit leur avis sur la matière n'ont pas tous au même degré le don de la clarté. Pour les suivre partout où ils vous mènent, il faudrait être bien sûr de ne pas s'être mépris sur leur pensée. Nous ne l'essayerons donc pas, et sans nous arrêter aux questions accessoires et aux opinions trop peu mûries, nous indiquerons les solutions qui méritent d'être prises en considération. Mais pour le faire utilement, il faut rappeler, en les classant, les principaux textes qui permettent de suivre l'évolution du mot *μάρτυς*.

[1] F. Kattenbusch, *Der Märtyrertitel*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. IV (1903), p. 111-27 ; J. Geffcken, *Die christlichen Martyrien*, dans *Hermes*, t. XLV (1910), p. 481-501 ; K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. XXXIII (1914), p. 521-556 ; Id., *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer*, dans *Neue Jahrbücher*, t. XXXV (1916), p. 253-59 ; Id., *Ψευδόμαρτυς*, dans *Hermes*, t. LII (1917), p. 301-307 ; P. Corssen, *Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche*, dans *Neue Jahrbücher*, t. XXXIV (1915), p. 481-501 ; A. Schlatter, *Der Märtyrer in den Anfängen der christlichen Kirche*, dans *Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie*, t. XIX, H. 3. (Gütersloh, 1915) ; Corssen, *Μάρτυς und ψευδόμαρτυς*, dans *Neue Jahrbücher*, t. XXXVII (1916), p. 424-26 ; R. Reitzenstein, *Historia Lausiaca und Historia Monachorum* (Göttingen, 1916), p. 85-89 ; Id., *Bemerkungen zur Martyrienliteratur*, dans *Nachrichten der K. Gesellschaft zu Göttingen*, 1916, p. 417-67 ; Id., *Der Titel Märtyrer*, dans *Hermes*, t. LII (1917), p. 442-52 ; H. Strathmann, *Der Märtyrer*, dans *Theologisches Literaturblatt*, t. XXXVII (1916), pp. 337-43, 553-58 ; G. Krüger, *Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XVII (1916), p. 264-69 ; F. Dornseiff, *Der Märtyrer : Name und Bewertung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. XXII (1923-1924), p. 133-53.

1. *L'emploi des mots.*

Μάρτυς, μαρτύριον, μαρτύρια, μαρτυρεῖν, sont d'un usage fréquent dans le Nouveau Testament [1]. On relève ces mots dans des contextes où se marquent les nuances diverses dont ils sont susceptibles. Quand le grand prêtre, déchirant ses vêtements, s'écrie : *τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων* [2], lorsque dans le procès de S. Étienne nous voyons apparaître des *μάρτυρες ψευδεῖς* [3], il s'agit de témoins au sens juridique du mot. Ailleurs, *μάρτυς* est celui qui est en mesure de donner une attestation, et c'est bien en ce sens que l'apôtre en appelle au témoignage de Dieu : *μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ Θεός* [4].

L'application qui doit avant tout attirer notre attention est celle qui est faite aux apôtres, qualifiés, dans de nombreux textes, de *μάρτυρες*, comme témoins de la mission et de la résurrection du Christ.

Ainsi qu'il est écrit, leur dit le Sauveur ressuscité, il fallait que le Christ souffrît, qu'il ressuscitât des morts le troisième jour, que le repentir et la rémission des péchés soient prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem : *ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* [5], vous êtes les témoins de ces choses. Vous recevrez le Saint-Esprit : *καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες* [6].

Les apôtres ont bien compris que le Maître ne constate pas simplement qu'ils ont vu et entendu, et qu'ils sont en état

[1] Nous ne remonterons pas, avec M. Dornseiff, t. c., p. 134, jusqu'à l'Ancien Testament. Cet auteur trouve dans Isaïe le germe du développement qui part de l'idée du témoin en justice pour aboutir à celle du confesseur de la foi qui scelle de son sang l'affirmation de ses convictions. Il cite XLIII, 9-12, XLIV, 8 (passages qui n'appartiennent pas, comme il le pense, aux « chants du Serviteur de Jahvé »), où l'on relève : *ὑμεῖς ἐμοὶ μάρτυρες* (XLIII, 12), *μάρτυρες ὑμεῖς ἐστέ* (XLIV, 8). Dans ces passages, Dieu prend son peuple à témoin de ses prédictions et de sa puissance pour sauver. Dans les passages voisins, un défi est porté par Jahvé aux dieux des païens ; ils ne peuvent rien prédire, tandis que Jahvé a fait des prédictions qui se réalisent comme les Israélites peuvent en témoigner. Mais il n'y a rien là qui, de près ou de loin, donne l'idée d'un témoignage qui va jusqu'au sacrifice de la vie.

[2] *Marc*, 14, 63. [3] *Act.* 6, 13.

[4] *Rom.* 1, 9. Cf. II *Cor.* 1, 23 ; *Philipp.* 1, 8.

[5] *Luc.* 24, 48. [6] *Act.* 1, 8.

de rendre témoignage. Il leur en impose la mission, et ils se regardent comme investis d'un mandat. Lors de l'élection de Mathias, on voit qu'il ne leur suffit pas d'avoir dans leur entourage des hommes qui les ont suivis tout le temps que Jésus a vécu avec eux, et sont, par conséquent, capables d'attester la vérité. Il faut qu'un de ces hommes soit admis au rang des douze, et accrédité pour rendre témoignage : *μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων* [1]. Pierre, en toute circonstance, proclame que les apôtres sont les témoins de la résurrection : « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité : *οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες* [2], nous en sommes tous témoins. » Et ce sont des témoins expressément désignés : « Nous sommes témoins (*μάρτυρες*) de tout ce qu'il a fait dans les campagnes de la Judée et à Jérusalem. Ensuite, ils l'ont fait mourir en l'attachant au bois. Mais Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et lui a donné de se faire voir, non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu : *μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ* [3]. » De même le Christ, apparaissant à S. Paul : « Je t'ai apparu, afin de te constituer ministre et témoin (*προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα*) des choses que tu as vues et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai encore [4]. »

Et S. Paul lui-même : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, vaine aussi est votre foi. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu (*ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ*), puisque nous avons témoigné contre lui qu'il a ressuscité le Christ (*ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ Θεοῦ*), alors qu'il ne l'aurait pas ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas [5]. »

Les apôtres, propagateurs de l'évangile, sont donc les témoins autorisés, on pourrait dire officiels, du grand fait que le Christ a donné comme preuve de sa mission : la résurrection. Par elle-même, cette qualité de témoin n'implique aucune des conditions qui plus tard seront le signe distinctif du martyr : ni les souffrances, ni la mort.

[1] *Act.* 1, 22.
[2] *Act.* 2, 32 ; cf. 3, 15 ; 5, 32.
[3] *Act.* 10, 39, 41.
[4] *Act.* 26, 16 ; cf. 22, 15.
[5] I *Cor.* 15, 14-15.

Mais ailleurs il est question du témoignage rendu en temps de persécution, devant les juges, malgré les mauvais traitements qui en sont la sanction, en même temps qu'ils serviront à en faire ressortir la force : « On vous traduira devant les tribunaux et les synagogues et vous serez battus ; vous comparaîtrez devant les gouverneurs et les rois à cause de moi, pour rendre témoignage devant eux : *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* [1]. » Nous sommes ici transportés dans le cadre des Actes des martyrs.

D'autres textes nous y conduisent plus directement. C'est ainsi qu'on est tenté de traduire — et on ne s'en est point fait faute — le mot *μάρτυς* par martyr dans cette phrase de S. Paul : *ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου* [2]. De même dans ce verset de l'Apocalypse : *Ἀντίπας, ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν* [3]. Mais s'il s'agit ici de saints personnages qui paient de leur sang le témoignage qu'ils rendent à la vérité, il ne paraît pas que le nom de *μάρτυς* leur soit imposé pour ce motif ; ils sont tués parce que *μάρτυρες*. Il en est de même des deux témoins anonymes dont il est fait mention ailleurs dans l'Apocalypse : *τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου* [4]. C'est lorsqu'ils ont achevé de rendre témoignage : *ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν*, que la bête qui monte de l'abîme les tuera [5]. Il n'est donc pas certain que dans la description de la grande prostituée [6], ivre du sang des saints, *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*, où il s'agit évidemment des martyrs, le mot *μάρτυς* ait déjà par lui-même ce sens précis, et ne soit pas simplement l'équivalent de « témoin ».

Les qualificatifs donnés à Antipas sont, également dans l'Apocalypse, appliqués au Christ : *ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς* [7].... *Τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* [8]. Le contexte ne suggère aucun rapport entre la qualité de témoin fidèle et la mort ou les souffrances. Il en est autrement dans cette phrase de

[1] *Marc.* 13, 9. Cf. *Luc.* 21, 12 : *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον.*
[2] *Act.* 22, 20. [3] *Apoc.* 2, 13. [4] *Apoc.* 11, 3.
[5] *Apoc.* 11, 7. [6] *Apoc.* 17, 6. [7] *Apoc.* 1, 5.
[8] *Apoc.* 3, 15. Aussi 22, 20 : *λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα · ναὶ ἔρχομαι ταχύ.*

la première épître à Timothée : « Je te recommande, devant Dieu qui donne la vie à toutes choses, *καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν* [1]... » Le mot *μαρτυρεῖν* est visiblement synonyme de *ὁμολογεῖν*, mais avec une nuance spéciale que lui donne le complément *ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου*. La mention de la passion et de la mort du Christ appelle nécessairement l'image du témoin sanglant.

Le Nouveau Testament ne nous fournit donc aucun exemple certain du mot *μάρτυς* ou de ses dérivés employés dans le sens restreint et précis de martyr qu'il a fini par prendre dans le langage chrétien. Interrogeons les écrivains ecclésiastiques.

Nous rencontrons tout d'abord le célèbre texte de S. Clément à propos de S. Pierre : *Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* [2]. Après avoir rappelé ensuite les souffrances et la prédication de S. Paul, il termine : *καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός* [3]. C'est certainement se montrer difficile à l'excès de prétendre que l'usage du mot *μαρτυρεῖν* n'est pas absolument décisif ici. Le contexte précédent, où Clément annonce des « athlètes » qui ont combattu jusqu'à la mort, *ἕως θανάτου ἤθλησαν*, et la gradation de la phrase indiquent, à n'en pas douter, que *μαρτύρειν* doit être rendu ici par « souffrir le martyre ».

Le Pasteur d'Hermas, qui se sert de l'expression *παθεῖν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* [4] n'emploie ni *μάρτυς*, ni *μαρτυρία*, ni *μαρτυρεῖν*. De même Ignace, pourtant si rempli de l'idée du martyre ; et l'on a fait remarquer à juste titre que cette lacune de son vocabulaire est un argument de plus en faveur de l'antiquité et partant de l'authenticité des lettres [5].

C'est dans la lettre de l'Église de Smyrne sur la mort de Polycarpe que, sans contestation possible, *μάρτυς* et ses déri-

[1] I *Tim.* 6, 13.
[2] *Cor.* 5, 4. [3] *Cor.* 5, 7. [4] *Sim.* IX, 28, 2.
[5] KRUEGER, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XVII, p. 267.

vés apparaissent pour la première fois exclusivement réservés aux martyrs.

I, 1 : *Ἐγράψαμεν ὑμῖν, ἀδελφοί, τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας καὶ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὅστις, ὥσπερ ἐπισφραγίσας διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ, κατέπαυσε τὸν διωγμόν.*

XIV, 2 : *εὐλογῶ σε, ὅτι κατηξίωσάς με... τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου.*

XV, 2 : *κύκλῳ περιετείχισεν τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος.*

XVI, 2 : *ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος.*

XVII, 1 : *ὁ ἀντικείμενος τῷ γένει τῶν δικαίων, ἰδὼν τό τε μέγεθος αὐτοῦ τῆς μαρτυρίας...*

XVII, 3 : *τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας, ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν.*

XVIII, 2 : *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον.*

XIX, 1 : *Πολύκαρπος... ἐν Σμύρνῃ μαρτυρήσας.... μάρτυς ἔξοχος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον.*

On reconnaît immédiatement que dans ce récit *μάρτυς* est un titre désignant ceux qui ont péri pour la foi ; que *μαρτυρία* c'est la mort endurée pour cette grande cause ; que les martyrs forment une catégorie à part (*ἀριθμός*) dont l'Église s'enorgueillit.

Le langage de l'Église de Smyrne ne lui est point particulier. Peu après nous entendons Méliton de Sardes employer *μαρτυρεῖν* dans le sens de « subir le martyre » : *ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν* [1]. De même Denys de Corinthe, parlant de Pierre et de Paul : *εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* [2].

Chez Hégésippe, *μαρτυρεῖν* a ordinairement le sens de mourir pour le nom du Christ. Ainsi, lorsqu'il raconte la mort de Jacques le Juste : *Καὶ λαβών τις ἀπ' αὐτῶν, εἷς τῶν γναφέων, τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀποπιέζει τὰ ἱμάτια, ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ*

[1] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26, 3.
[2] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25, 8.

δικαίου, καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν [1]. Il parle de même de Simon fils de Cléophas [2]. Ailleurs, dans un sens plus large, le titre de martyr est donné à des chrétiens qui ont confessé la foi, sans qu'on leur ait demandé le sacrifice de leur vie. Ainsi, les descendants de Judas, frères du Seigneur : *ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου* [3]. Ces membres de la famille du Christ que Domitien jugea inoffensifs et renvoya sans les inquiéter davantage, vécurent jusqu'à l'époque de Trajan.

Cet exemple du nom de *μάρτυς*, donné à des chrétiens qui confessent leur foi sans devoir sacrifier leur vie, n'est pas isolé. Dans sa réfutation de l'hérésie Cataphrygienne, Apollonius dénonce Thémison et Alexandre qui s'arrogent le titre de martyr : *Θεμίσων, ὁ τὴν ἀξιόπιστον πλεονεξίαν ἠμφιεσμένος, ὁ μὴ βαστάσας τῆς ὁμολογίας τὸ σημεῖον, ἀλλὰ πλήθει χρημάτων, ἀποθέμενος τὰ δεσμά... ὡς μάρτυς καυχώμενος, ἐτόλμησεν...* [4] *ἢ προφῆτις ἡμῖν εἰπάτω τά κατὰ Ἀλέξανδρον, τὸν λέγοντα ἑαυτὸν μάρτυρα* [5].

Ceux qui parmi les hérétiques se disent martyrs, se font donner de l'argent [6]. Un autre exemple de cette extension de sens se rencontre dans la lettre de Sérapion d'Antioche, dont voici une des signatures : *Αὐρήλιος Κυρίνιος μάρτυς ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὔχομαι* [7].

C'est dans la lettre des Églises de Vienne et de Lyon que l'opposition entre les titres de martyr et de confesseur est pour la première fois expressément marquée. Bien que les héros célébrés dans ce document « fussent dans une telle gloire, et qu'ils eussent rendu témoignage non pas une ou deux fois, mais souvent, *οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλὰ πολλάκις μαρτυρήσαντες*, après avoir été ramenés auprès des bêtes, couverts de brûlures, de meurtrissures et de plaies, cependant ils ne se proclamaient pas martyrs, *οὐτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνε-*

[1] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23, 18 ; cf. IV, 22, 4.
[2] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 32, 3.
[3] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 32, 6 ; cf. III, 20, 6.
[4] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 18, 5.
[5] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 18, 6.
[6] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 18, 7.
[7] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 19, 3.

κήρυττον, ni ne permettaient que nous leur donnions ce nom ; mais si quelqu'un parmi nous dans une lettre ou dans la conversation les appelait ainsi, ils le reprenaient amèrement. Ils donnaient en effet volontiers le titre de martyr, *τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν*, au Christ, le témoin fidèle et véritable : *πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι*, premier-né des morts, auteur de la vie de Dieu ; et ils rappelaient la mémoire des martyrs qui avaient déjà quitté ce monde : *τῶν ἐξεληλυθότων ἤδη μαρτύρων* et disaient : « Ceux là sont martyrs, *ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρες*, que le Christ a daignés recevoir dans la confession, *ἐν τῇ ὁμολογίᾳ*, après avoir imprimé en eux, par le trépas, le sceau du martyre : *ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν*. Pour nous, nous sommes simplement de modestes confesseurs : *ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί*[1]. »

Il est difficile de dire plus clairement que ceux-là seuls ont un droit strict au titre de martyr qui ont succombé aux souffrances endurées pour la foi ; tant qu'ils sont en ce monde, ils ne peuvent prétendre qu'au titre de confesseur. On remarquera la citation de l'Apocalypse, qu'il ne faut point, semble-t-il, mettre dans la bouche de ces généreux chrétiens, et qui se présente comme une glose de l'auteur de la lettre. Celui-ci d'ailleurs n'emploie pas le mot *μάρτυς* avec la rigueur qu'exigent les martyrs eux-mêmes. Ainsi, il dit en parlant d'Attale : *γνησίως ἐν τῇ χριστιανῇ συντάξει γεγυμνασμένος ἦν καὶ ἀεὶ μάρτυς ἐγεγόνει παρ' ἡμῶν ἀληθείας* [2], et nous l'avons entendu qualifier de « martyres » les multiples confessions de nos héros : *πολλάκις μαρτυρήσαντες*. D'ailleurs il ressort de l'ensemble que les charitables chrétiens qui parvenaient à communiquer avec les prisonniers savaient fort bien que le ti-

[1] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 2, 2-3. La leçon *ὁμόλογοι* paraît primitive ; un groupe de manuscrits porte *ὁμολογουμένως*. Le mot *ὁμόλογος* est fréquent dans les papyrus, et se traduit par *deditícius*. Voir U. Wilcken, *Griechische Ostraca*, t. I (Leipzig, 1899), p. 254 ; Rostowzew, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates* (Leipzig, 1910), p. 222-23. On se demandera peut-être si, au lieu de faire allusion à la confession de la foi, les mots *ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοὶ* ne doivent pas plutôt se rendre par *servi tenues et humiles*. Nous ne le pensons pas. Ὁμόλογος n'a pas le sens d'esclave dans le langage courant, et dans cette acception, il paraît propre à l'Égypte.

[2] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 43.

tre de martyr ne s'acquiert définitivement que par le coup de la mort. Mais ne doutant point de leur constance, ils leur donnaient anticipativement le nom glorieux que ces saints ne manqueraient pas de conquérir. Eux, par humilité, refusent, et demandent instamment qu'on prie pour leur persévérance finale : *ἵνα ἐκτενεῖς εὐχαὶ γίνωνται πρὸς τὸ τελειωθῆναι αὐτούς* [1].

Dans S. Irenée, *μαρτυρεῖν* c'est souffrir le martyre : *Πολύκαρπος... ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας* — *Τελεσφόρος, ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν* [2].

Il y a dans Clément d'Alexandrie un chapitre intéressant, tout entier consacré au martyre, où il énonce plus d'une idée qui éclaire le concept et annonce des développements qui s'affirmeront plus tard. Il ne s'occupe pas du « confesseur », mais du sage, ou du chrétien qui livre son corps : *τῷ τὸ σωμάτιον αἰτοῦντι φέρων προσδίδωσι, καὶ τὰ πάθη, προαποδυόμενος τοῦ σαρκίου ταῦτα* [3]. Et voici comment ce chrétien rend témoignage à lui-même, à son persécuteur, au Seigneur : *οὗτος ὡς ἀληθῶς μαρτυρεῖ αὐτῷ μὲν τὸ εἶναι πιστῷ γνησίῳ πρὸς τὸν Θεόν, τῷ πειράζοντι δὲ μάτην ἐξηλωκέναι τὸν δι' ἀγάπης πιστόν, τῷ δ' αὖ Κυρίῳ τὴν ἔνθεον πρὸς τὴν διδασκαλίαν πειθώ, ἧς οὐκ ἀποστήσεται θανάτου φόβῳ.* Son acte est une confirmation de la vérité de la prédication chrétienne : *ναὶ μὴν καὶ τοῦ κηρύγματος τὴν ἀλήθειαν συμβεβαιοῖ ἔργῳ, δυνατὸν εἶναι δεικνὺς τὸν πρὸς ὃν σπεύδει Θεόν* [4]. Dieu connaît avant sa naissance le martyr prédestiné : *τῷ κυρίῳ καὶ πρὸ τῆς γενέσεως τὴν προαίρεσιν τοῦ μαρτυρήσοντος εἰδότι* [5]. Clément explique pourquoi le mot de *τελείωσις* est l'équivalent de martyre : *αὐτίκα τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλ' ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο* [6].

Un des premiers il conclut à l'existence d'une sorte de martyre spirituel, qui consiste dans une vie pure et l'observation des commandements : *εἰ τοίνυν ἡ πρὸς Θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστί, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ὑπακηκουῖα, μάρτυς ἐστὶ καὶ*

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 2, 3.
[2] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 14, 4 ; V, 6, 4.
[3] *Strom.* IV, 13, 1.
[4] *Strom.* IV, 13, 2.
[5] *Strom.* IV, 14, 1.
[6] *Strom.* IV, 14, 3.

βίῳ καὶ λόγῳ, ὅπως ποτὲ τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται, οἷον αἷμα τὴν πίστιν ἀνὰ τὸν βίον ἅπαντα, πρὸς δὲ καὶ τὴν ἔξοδον προχέουσα[1]. L'effusion du sang est ici purement métaphorique. L'analogie montre assez qu'au sens propre elle est regardée comme inhérente au concept de martyre. Mais la mort ne suffit pas, et Clément blâme ceux qui se livrent ; le titre de martyr leur est refusé : *Ψέγομεν δὲ καὶ ἡμεῖς τοὺς ἐπιπηδήσαντας τῷ θανάτῳ · εἰσὶ γάρ τινες οὐχ ἡμέτεροι, μόνου τοῦ ὀνόματος κοινωνοί , οἳ δὴ αὐτοὺς παραδιδόναι σπεύδουσι τῇ πρὸς τὸν δημιουργὸν ἀπεχθείᾳ οἱ ἄθλιοι θανατῶντες. Τούτους ἐξάγειν ἑαυτοὺς ἁμαρτύρως λέγομεν, κἂν δημοσίᾳ κολάζωνται*[2]. Et il compare cette vaine démonstration à celles des gymnosophistes indiens qui se précipitent dans les flammes.

Dans son Commentaire sur Daniel, Hippolyte oppose très nettement les martyrs aux confesseurs. Les premiers sont ceux qui subissent le sort de Paul et d'Étienne. Il interroge : *πῶς σὺ σήμερον ἤμελλες μαρτυρεῖν εἰ μὴ ἐκεῖνοι πρῶτοι μαρτυρήσαντες ἐμακαρίσθησαν* ;[3] Deux alternatives sont envisagées. On peut mourir glorieusement ou survivre : *μαρτυρήσαντα ἐν δόξῃ ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἢ ῥυσθέντα καὶ ἐνθάδε ἀπομείναντα ἁμαρτάνειν.* Ceux qui meurent sont des martyrs ; ceux qui échappent à la mort sont des confesseurs : *πολλοὺς γὰρ ἴσμεν ὁμολογήσαντας πρὸ βήματος καὶ δι' ἀφορμῆς τινος κατὰ Θεοῦ πρόνοιαν ἀπολυθέντας*[4]. Ailleurs il donne à Natalios, qui avait souffert pour la foi et devint plus tard évêque d'une secte hérétique, le titre de confesseur : *Νατάλιος ἦν τις ὁμολογητής*[5]. Puis il raconte que le Christ eut pitié de lui, et ne voulut pas laisser périr hors de l'Église « ce témoin de ses propres souffrances ». Car c'est bien ainsi qu'on est obligé de traduire le texte *μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν*, où le sens étymologique revit étrangement.

Dans sa Réfutation de toutes les hérésies, connue sous le nom de « Philosophoumena », il emploie le nom de *μάρτυς* et l'applique à ceux qui furent envoyés aux mines de Sardaigne, quoiqu'il sache bien qu'ils en revinrent. Voici en effet ce qu'il dit de Calliste : *οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄν-*

[1] *Strom.* IV, 15, 3. [2] *Strom.* IV, 17, 1-2.
[3] *In Dan.* II, 36, 6. [4] *In Dan.* II, 37, 1, 2.
[5] Dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 28, 8.

τος Ῥώμης · ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τοιόσδε ἦν[1]. Calliste fut condamné par Fuscianus au fouet, puis déporté en Sardaigne. L'auteur continue : *μετὰ χρόνον δὲ ἑτέρων ἐκεῖ ὄντων μαρτύρων, θελήσασα ἡ Μαρκία ἔργον τι ἀγαθὸν ἐργάσασθαι... ἐπηρώτα, τίνες εἶεν ἐν Σαρδονίᾳ μάρτυρες*. Marcia obtient de Commode des lettres de libération. Muni de ces pièces, le prêtre Hyacinthe se rend en Sardaigne et *ἀπέλυσε τοὺς μάρτυρας πλὴν τοῦ Καλλίστου*[2].

On dirait qu'ici notre auteur met quelque obstination à éviter le vocable qui dès lors était réservé spécialement à ceux qui souffrent pour la foi sans être appelés au suprême sacrifice, celui de confesseur. Toutefois, son langage ne laisse point percer cette intention, et on peut hésiter à en conclure que le mot *μάρτυς* était dès lors étendu à ceux qui subissaient la peine, cruelle entre toutes, du travail des mines.

Tertullien connaît parfaitement la distinction entre les martyrs et les confesseurs : *Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores*[3] ; le titre de martyr s'acquiert par la mort pour le Christ : *Proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur*[4]. S'il adresse à des confesseurs un livre intitulé : *Ad martyras*, Tertullien a soin de dire qu'ils ne sont encore martyrs qu'en espérance, et trouve cette ingénieuse expression empruntée aux usages romains : *benedicti martyres designati*[5]. C'est évidemment avec cette restriction qu'il lui arriva plus d'une fois d'appeler *martyres* des hommes encore en vie : *Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere*[6] ? Ailleurs : *quam pacem quidem in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt*[7]. Ou encore : *At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem*[8]. Il s'agit du pouvoir de remettre les péchés. Plus loin, il exige un nouveau martyre pour les fautes commises après le martyre : *iam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis*[9]. L'honneur d'avoir souffert pour

[1] *Elenchos*, IX, 11, 4. [2] *Elenchos*, IX, 12, 10, 11.
[3] *De Corona*, 2. [4] *Scorp.*, 6.
[5] *Ad mart.*, 1. [6] *De praescript. haeret.*, 3. [7] *Ad mart.*, 1.
[8] *De pudicitia*, XXII, 1. [9] *De pudicitia*, XXII, 2.

la foi, et qui assurait certains privilèges, comme à ce confesseur qui fut préféré à Valentin pour l'episcopat, est appelé *martyrii praerogativa* [1]. Et ce n'est pas Tertullien seul qui donne au vocable cette extension. Des aventuriers comme Praxéas en abusaient outre mesure : *insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium* [2]. Quant à Tertullien, il n'hésite pas, lorsque son argumentation l'exige, à insister sur la rigueur des termes. C'est ainsi qu'il pose la question : « Peut-on se dire martyr, tant qu'on est de ce monde : *quis martyr saeculi incola?* » Et il faut qu'il voie le bourreau brandir son glaive pour admettre que l'on soit *in ipsa securitate et possessione martyrii* [3].

Un peu partout d'ailleurs, on parlait de martyrs dans le sens large, et Origène faisait remarquer que le mot *μάρτυς* peut, à juste titre, s'appliquer à tous ceux qui, d'une façon quelconque, rendaient témoignage à la vérité : *πᾶς ὁ μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ, εἴτε λόγοις εἴτε ἔργοις εἴτε ὁπωσποτὲ ταύτῃ παριστάμενος μάρτυς εὐλόγως ἂν κρηματίζοι.* Mais il ajoute aussitôt que, dans le langage reçu, le martyr proprement dit, est celui qui verse son sang pour la foi : *κυρίως μόνους μάρτυρας ὠνόμασαν τοὺς τῇ ἐκχύσει τοῦ ἑαυτῶν αἵματος μαρτυρήσαντας τῷ τῆς θεοσεβείας μυστηρίῳ* [4]. Il n'observe pas toujours pour cela l'absolue propriété des termes, et c'est lui qui adresse à des vivants le *Εἰς μάρτυρας προτρεπτικός λόγος.*

On a prétendu que Cyprien a complètement « nivelé » la distinction entre les confesseurs et les martyrs du sang [5]. Il a suffi de grouper les textes pour faire justice de cette appréciation superficielle [6]. Le langage de Cyprien et de ses correspondants rappelle beaucoup celui de Tertullien. Comme lui ils distinguent nettement entre les confesseurs et les martyrs. Le prêtre Moyse a passé par le premier degré pour arriver au second : *Presbytero Moyse tunc adhuc confessore, nunc iam martyre* [7]. C'est l'effusion du sang qui fait le martyr : *Si mar-*

[1] *Adv. Valentin.*, IV. — [2] *Adv. Praxeam*, 1.
[3] *De pudicitia*, XXII, 3. — [4] *In Iohannem*, II, 210.
[5] LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults*, p. 62.
[6] P. DE LABRIOLLE, *Martyr et Confesseur*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. I (1901), p. 50-54.
[7] *Epist.* LV, 5.

tyres non propter aliud martyres fiunt nisi ut non sacrificantes teneant ecclesiae usque ad effusionem sanguinis sui pacem [1]. Il ne place pas au même rang le confesseur Numidicus et ceux qui forment le *gloriosum martyrum numerum*, préparé à la mort par ses exhortations [2]. Mappalicus est appelé *beatissimus martyr* [3] ; l'Église est illustrée par le *gloriosus martyrum sanguis* [4]. Il veut que l'on rende à ceux qui meurent en prison, bien qu'ils n'aient point subi la torture, les mêmes honneurs qu'aux martyrs : *neque enim virtus eorum aut honor minor est, quominus ipsi quoque inter beatos martyras adgregentur* [5]. Ce n'est point là une nouveauté. Dans la Passion de Perpétue et Félicité, Quintus, mort en prison, est qualifié de martyr : *qui et ipse martyr in carcere exierat* [6], et plus tard, deux compagnons des saints Montanus et Lucius, nommés Primolus et Donatus, qui meurent également dans les fers, courent *ad martyrii coronam immaculato itinere* [7]. A plusieurs reprises, il place au rang des martyrs le pape S. Corneille [8], qui mourut exilé.

D'autre part, Cyprien donne habituellement le nom de confesseurs à ceux qui languissent dans les cachots : *Moyses et Maximus presbyteri et Nicostratus et Rufinus diaconi et ceteri cum eis confessores in custodia constituti* [9]. Il envoie des lettres *Sergio et Rogatiano et ceteris confessoribus* [10] ; *Rogatiano presbytero et ceteris confessoribus fratribus* [11] ; il en reçoit une, écrite par Lucien au nom des *universi confessores* [12]. Il recommande la prudence et la discrétion aux pieux fidèles, qui *cupidi sunt ad conveniendum et visitandum confessores bonos quos inlustravit iam gloriosis initiis divina dignatio*, non moins qu'aux prêtres, qui *illic apud confessores offerunt* [13]. Il admet deux degrés dans la confession : *illa publica*, qui consiste à confesser sa

[1] *Epist.* XXXVI (presbyt. et diac. Rom.), 2.
[2] *Epist.* XL, 1. [3] *Epist.* X, 4. [4] *Epist.* X, 5.
[5] *Epist.* XII, 1.
[6] *Passio Perpetuae*, XI, 9.
[7] *Passio Montani et Lucii*, 2.
[8] *Epist.* LXVII, 6 ; LXVIII, 5 ; LXIX, 3.
[9] *Epist.* XXXII, 1. Cf. *Epist.* XXXI ; XXVII, 4 ; XXVIII ; XXXVII. [10] *Epist.* VI.
[11] *Epist.* XIII. [12] *Epist.* XXIII.
[13] *Epist.* V, 2.

foi devant le juge ; l'autre à s'avouer chrétien en se soustrayant par la fuite à l'obligation de sacrifier : *haec privata confessio est* [1]. Mais quelques lignes plus bas, il maintient nettement la différence de rang entre le martyr et le confesseur : *has martyrum caelestes coronas, has confessorum glorias spiritales* [2].

Pourtant, il n'est pas toujours fidèle à cette rigueur de la terminologie. Une fois les papes Corneille et Lucius sont mis sur le même rang : *beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus*, alors que Lucius est revenu de son exil [3]. Dans des phrases comme celles-ci : *nec quid ad nos martyres scripserint cogitantes* [4] ; *qui libellum a martyribus acceperunt* [5] ; *si aliud quidem evangelium, aliud vero martyres dicunt posuisse decretum, conlidentes contra evangelium martyres utrobique periclitabuntur* [6] ; le vocable *martyr*, appliqué à des confesseurs, n'est plus pris dans son acception spéciale, mais dans le sens plus large de « candidat au martyre ». Cyprien n'entend point « niveler » les conditions, mais il s'exprime comme Tertullien, moins l'allusion aux consuls désignés. Comme on l'a fort bien dit [7], il arrive à Cyprien de brouiller les dénominations de martyr et de confesseur, « là où il veut faire court, ou faire plaisir ». Il se préoccupe, en effet, de consoler ceux qui voient leur échapper la couronne qu'ils croyaient déjà tenir : *Quod si ante diem certaminis vestri de indulgentia Domini pax supervenerit, vobis tamen manet voluntas integra et conscientia gloriosa. Nec contristetur aliquis ex vobis quasi illis minor qui ante vos tormenta perpessi, victo et calcato saeculo, ad Dominum glorioso itinere venerunt* [8]. Il a même l'air de dire qu'on peut être martyr sans partager en rien le sort de ces héros. *Nec solos animadversos et interfectos divinae pollicitationis manent praemia, sed etiam si passio fidelibus desit, fides tamen integra atque invicta perstiterit et contemptis ac relictis suis omnibus Christum se sequi christianus ostenderit, ipse quoque a Christo inter martyras honoratur, pollicente ipso et dicente: nemo est*

[1] *De lapsis*, 3. [2] *De lapsis*, 4.
[3] *Epist.* LXVIII, 5. [4] *Epist.* XVII, 2. [5] *Epist.* XIX, 2.
[6] *Epist.* XXXVI (presb. et diac. Rom.), 2. Dans la suscription de *Epist.* X, nous lisons *Cyprianus martyribus et confessoribus*. La tradition de ce texte est trop incertaine pour qu'on puisse en tirer des conclusions. Voir HARTEL, p. 490.
[7] P. DE LABRIOLLE, t. c., p. 54. [8] *Epist.* X, 5.

qui relinquat domum etc. [1]. On voit qu'il ne va pas jusqu'à se croire autorisé à leur appliquer le vocable ; il laisse ce soin au Christ.

On a dit que l'Église accordait par anticipation le titre de martyr à ceux qui étaient condamnés aux mines, sans doute à cause de l'horreur du supplice [2].

Alors que le texte d'Hippolyte [3] aurait pu être rappelé, on ne cite à l'appui qu'un mot d'une lettre de Cyprien [4], ou plutôt la suscription : *Cyprianus Nemesiano... et ceteris fratribus in metallo constitutis martyribus.* Ce n'est point pour suivre l'usage ecclésiastique, c'est pour encourager les espérances de ces glorieux confesseurs que Cyprien leur donne d'avance le titre si envié auquel ils auront bientôt un strict droit : *expectatis cotidie laeti profectionis vestrae salutarem diem et iam iamque de saeculo recessuri ad martyrum munera et domicilia divina properatis* [5].

Le biographe de Cyprien écrit cette phrase significative : *Quis denique tot confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos incentivo tubae caelestis animaret* [6] ? La confession de la foi ne suffit donc pas à faire le martyr. Tant que le confesseur est en vie, on peut dire qu'il est réservé à ce degré supérieur. L'inconnu qui a annoté à Carthage les *Sententiae episcoporum LXXXVI*, jointes aux œuvres de Cyprien, distribue très exactement les titres de gloire qui reviennent à chacun des évêques présents au concile : *Martyr, confessor, confessor et martyr*, ou *confessor et postea martyr* [7].

Denys d'Alexandrie emploie les mots *μάρτυς* et *ὁμολογητής* dans l'acception la plus stricte. Il caractérise en ces termes le dévouement du diacre Eusèbe : *Εὐσέβιος, ὃν ἐξ ἀρχῆς ὁ Θεὸς ἐνεδυνάμωσεν καὶ παρεσκεύασεν τὰς ὑπηρεσίας τῶν ἐν ταῖς φυλα-*

[1] *Ad Fortunatum*, 12.

[2] Leclercq, *Les Martyrs*, t. II, p. xlvii. Cf. P. de Labriolle, *Tertullien, de Poenitentia, de Pudicitia*, p. lxv.

[3] Plus haut, p. 85. [4] *Epist.* LXXVI (et non LXXVII).

[5] *Epist.* LXXVI, 7.

[6] *Vita Cypriani*, 7, 11.

[7] G. Mercati, *D'alcuni novi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, dans *Studi e documenti*, t. XIX (1898), p. 345-49.

καῖς γενομένων ὁμολογητῶν ἐναγωνίως ἀποπληροῦν καὶ τὰς τῶν σωμάτων περιστολὰς τῶν τελείων καὶ μακαρίων μαρτύρων οὐκ ἀκινδύνως ἐκτελεῖν [1].

On aura remarqué l'épithète de *τέλειοι* appliquée aux martyrs. Denys emploie ailleurs encore la même expression [2], et elle ne lui est point particulière. Les martyrs de Lyon appellent S. Étienne *ὁ τέλειος μάρτυς* [3], et les mots *τελειοῦν, τελείωσις* sont souvent, et de bonne heure, mis en rapport avec le martyre [4]. Le rédacteur de la lettre des Églises de Vienne et de Lyon, et Eusèbe, qui la résume, en font usage : *ἵνα ἐκτενεῖς εὐχαὶ γινωνται πρὸς τὸ τελειωθῆναι αὐτούς* [5]*... ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων... τῶν ἀποτμήσει κεφαλῆς τετελειωμένων* [6]. On a entendu Clément d'Alexandrie déclarer l'équivalence de *τελείωσις* avec *μαρτύριον*. Dans Eusèbe on la constate fréquemment.

Ainsi, à propos du martyr Apollonius, de Léonide, le père d'Origène, de Potamienne, de Faustus [7]. Le mot se rencontre dans la source a timontaniste d'Eusèbe : *μὴ κοινωνήσαντες αὐτοῖς τελειοῦνται* [8]. Dans la lettre de Philéas de Thmouis : *μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας ταῖς ἀλγηδόσι ἐτελειοῦτο* [9]. L'expression devient classique, comme équivalent de subir le martyre.

Il est à peu près superflu de chercher d'autres exemples pour démontrer que la distinction entre *μάρτυς* et *ὁμολογητής* continue à s'accentuer [10]. Dans Eusèbe, nous voyons Seleucus, *τῶν ἀπὸ στρατείας τις ὁμολογητής*, devenir ensuite martyr [11]. S.Optat rappelle la tempête de la persécution, *quae alios fecerit martyres, alios confessores* [12], et ailleurs il pose cette question : *quomodo dicitis martyres, qui non fuerunt confessores* [13]? S. Jérôme : *Aegyptios confessores, voluntate iam martyres* [14].

[1] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 11, 24.
[2] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 22, 4.
[3] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 2, 5.
[4] Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, p. 68.
[5] Dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 2, 3.
[6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 3, 4 ; V, 4, 3.
[7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 21, 4 ; VI, 2, 12, 15 ; V, 5, 1 ; VII, 12, 26.
[8] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 16, 22.
[9] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 10, 9.
[10] Cf. P. de Labriolle, article cité, p. 54.
[11] *De mart. Palaest.*, XI, 20.
[12] *Liber* I, c. 13. [13] *Liber* III, c. 8. [14] *Epist.* III, 2.

Mieux vaut nous arrêter un moment à des exemples où la précision de ce langage si clair semble méconnue. Ils sont principalement fournis par les inscriptions.

On cite quelques cas du qualificatif de confesseur donné à des martyrs. Le diacre Marc, dans sa Vie de S. Porphyre de Gaza, raconte une visite à la basilique de Saint-Timothée : *ἐπορεύθημεν ἐπὶ τὸ ἅγιον μαρτύριον τοῦ ἐνδόξου μάρτυρος Τιμοθέου, ἐν ᾧ ἀπόκεινται καὶ ἄλλα λείψανα Μαΐουρος μάρτυρος καὶ Θεῆς ὁμολογητρίας* [1]. La sainte qu'il appelle *Θεή*, et qui est dite ailleurs Ennatha, est une martyre. Elle fut brûlée vive en même temps que Ste Valentine [2]. Rappelons aussi l'inscription Damasienne de la crypte pontificale dans le cimetière de Calliste. Parmi les corps saints réunis dans cette région, elle cite ceux du groupe connu sous le nom de martyrs grecs :

HIC CONFESSORES SANCTI QVOS GRAECIA MISIT [3].

De Rossi a fait justement observer que *confessor* n'est point ici un titre caractéristique, et paraît simplement amené par les nécessités du mètre [4]. Rangeons donc cet écart parmi les licences poétiques, et n'en tenons aucun compte pour interpréter des textes comme l'épitaphe d'*Euticius confessor* [5], et celle d'*Aurelius Diogenes* [6]. Dans la première, De Rossi n'hésite pas à reconnaître le nom d'un de ces glorieux survivants des persécutions qui, après avoir été torturés et enfermés dans les prisons ou envoyés aux mines, furent rendus à la liberté au moment de la paix [7]. Sur le sarcophage de Diogène et de sa femme Valeria Felicissima ne se lisait pas seulement l'épitaphe préparée de leur vivant, par les époux, mais une autre inscription qui peut lui servir de glose : *et a Domino coronati sunt beati confessores comites martyrorum.* Diogène est un confesseur dans le sens rigoureux du mot.

Une autre catégorie d'inscriptions attribue le titre de martyr

[1] Marci Diaconi, *Vita Porphyrii Gazensis* (Leipzig, 1895), p. 18.
[2] Eusèbe, *Mart. Palaest.*, II, VIII. Voir la longue recension, Violet, *Die Palästinensischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XIV, 4, pp. 60-66, 143.
[3] Ihm, *Damasi epigrammata*, 12.
[4] *Bullettino*, 1874, p. 108.
[5] De Rossi, *Bullettino*, t. c, p. 101, tav. VI ; *CIL.* XI, 3516.
[6] *CIL.* V, 6186.
[7] *Bullettino*, t. c., p. 109.

à des personnages qui n'ont point versé leur sang. L'épitaphe du pape Pontien, récemment découverte, l'appelle *ἐπίσκοπος μάρτυρ*. Pontien fut exilé en Sardaigne sous Maximin, en 235. Séparé de son église, il abdiqua et mourut l'année suivante. Comme lui, Corneille mourut en exil, et son épitaphe porte :

CORNELIVS MARTYR
EPISCOPVS [1]

Une inscription placée par Damase sur le tombeau du pape Eusèbe, mort durant son exil de Sicile :

LITORE TRINACRIO MVNDVM VITAMQVE RELIQVIT [2],

et ramené ensuite à Rome, porte cette formule dédicatoire :

DAMASVS EPISCOPVS FECIT
EVSEBIO EPISCOPO ET MARTYRI

C'est la mort sur la terre d'exil qui valut à ces pontifes d'être assimilés aux martyrs. L'assimilation n'était que logique du moment qu'on l'acceptait pour les confesseurs morts en prison.

Nous la voyons appliquée à un autre Eusèbe, l'évêque de Verceil, qui fut exilé par Constance, mais revint, lui, mourir dans son diocèse. Son épitaphe métrique de vingt-cinq vers suit les lettres de l'acrostiche :

EVSEBIVS EPISCOPVS ET MARTYR [3]

Une autre victime des persécutions ariennes, Maxime, évêque de Naples, semble avoir un droit plus strict à être appelé martyr, et c'est bien le titre que lui donnent les prêtres Faustin et Marcellin dans leur supplique aux empereurs : *Maximus quoque de Neapoli Campaniae... ductus est in exilium atque illic martyr in domini pace quievit* [4]. Pourtant, son épitaphe ne lui donne que le titre de confesseur :

MAXIMVS EPISCOPVS QVI ET CONFESSOR [5]

[1] P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 6 (Roma, 1920), p. 204-205.

[2] Ihm, *Damasi epigrammata*, 18.

[3] *CIL.* V, 6723. Cf. Bruzza, *Iscrizioni antiche Vercellesi*, p. 292-301.

[4] Guenther, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, p. 13. Cf. p. 23.

[5] De Rossi, *Bullettino*, 1883, p. 86 ; cf. p. 32.

Déporté en Phrygie, Paulin de Trèves ne revit pas son diocèse : *pro fide martyr in exilio animam dedit* [1]. Il en est de même de S. Denys de Milan, exilé en Cappadoce. Pour S. Ambroise, il a conquis une gloire voisine du martyre : *in exsilii locis propiori martyribus titulo vitam exhalavit* [2]. Mais dans l'épitaphe d'Aurelius, Denys est appelé confesseur

PONTIFEX SANCTVS CONFESSORQVE DIONYSIVS [3]

Nestor, qui mourut à Maiuma à la suite des mauvais traitements que lui avaient infligés les païens de Gaza, est qualifié d'*ὁμολογητής* par Sozomène [4].

De même que S. Apollinaire, classé officiellement par l'Église de Ravenne parmi les confesseurs, est parvenu, grâce à S. Pierre Chrysologue à un rang plus élevé [5], S. Félix de Nole a pris place parmi les martyrs, quoiqu'il n'ait point péri de mort violente.

> *Caelestem nactus sine sanguine martyr honorem,*
> *nam confessor obit, poenas non sponte lucratus,*
> *acceptante Deo fidem pro sanguine mentem.*

C'est le texte de S. Paulin [6], qui ailleurs lui donne le nom de confesseur : *tanto confessori* [7], titre que lui donnent aussi S. Augustin [8] et Uranius [9]. Mais il est à remarquer que S. Augustin ne refuse pas le titre de martyr à ceux qui sont morts pour la foi en prison. Ainsi, il dit d'un autre Félix : *Noveritis autem fratres, non eum passum mortem quam alii martyres passi sunt. Confessus est enim, dilatus est ad tormenta, alio die inventum est corpus eius inanime* [10].

[1] GUENTHER, t. c., p. 28.
[2] *Epist.* LXIII, 70, *P.L.*, t. XVI, p. 1208.
[3] *CIL.* V, p. 620, n. 7 ; *Acta SS.*, Nov. t. IV, p. 129.
[4] SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, V, 9.
[5] F. LANZONI, *Le fonti della leggenda di Sant' Apollinare di Ravenna* (Bologna, 1915), p. 8-9.
[6] PAULIN DE NOLE, *Natalic.*, III, 5.
[7] *Epist.* XVII, 3, HARTEL, p. 127.
[8] *De cura gerenda pro mortuis*, XVI, 19, *P. L.*, t. XL, p. 606.
[9] *Epist.* II, *P.L.*, t. LIII, p. 860.
[10] *Enarr. in Psalm.* CXXVII, 6, *P.L.*, t. XXXVI, p. 1680. Ce S. Félix est identifié arbitrairement par Adon avec le Félix de Toniza du martyrologe hiéronymien au 6 novembre. Cf. *Act. SS.*, Nov. t. III, p. 131.

On le voit : du moment où l'on se départ de la rigueur des termes, il règne quelque arbitraire dans la distribution des titres d'honneur. Mais le nom de *confessor* — il n'en est pas de même du grec *ὁμολογητής* — tend à être réservé exclusivement aux saints qui n'ont pas souffert le martyre. Sidoine Apollinaire donne à S. Martin, comme nous le faisons encore, le titre de pontife et confesseur : *basilicam sancti pontificis confessorisque Martini* [1], et Grégoire de Tours, dans ses livres *In gloria martyrum, In gloria confessorum,* a mis en évidence les deux grandes catégories dans lesquelles désormais tous les saints seront rangés.

Nous ne pouvons pas oublier que *confessor,* et même *ὁμολογητής* commencent à paraître dans d'autres contextes et à prendre de nouvelles acceptions. Une inscription de Dinak (Nova Isaura), que la paléographie ne permet pas de faire remonter plus haut que le V^e^ siècle, est formulée comme suit :

Δόμνος ὁμολογητὴς ἐκόσμησεν Σερείλιον τὸν ἀδελφόν [2].

Cette épitaphe date d'une époque qui exclut l'hypothèse d'un survivant des persécutions. Il n'est donc pas impossible que nous rencontrions ici, et aussi dans l'inscription de Mérida, *Eolalii clerici confessoris* [3], un représentant du dernier degré de la hiérarchie cléricale, qui figure dans les oraisons solennelles du vendredi-saint entre les portiers et les vierges et dont il est parlé dans les canons du premier concile de Tolède. Il ne serait autre que le *psalmista* [4]. Ce sens très spécial ne révèle pas de lien sensible avec le confesseur de la foi, et jusqu'à preuve du contraire, nous regarderons comme fortuite l'identité des noms.

Le grec connaît le mot *ὁμολογήτρια,* désignant une femme qui a souffert pour la foi [5]. En latin, dans la langue courante,

[1] *Epist.* IV, 18.

[2] W. M. Ramsay, dans *Journal of Hellenic Studies,* t. XXV (1905), p. 172.

[3] Hübner, *Inscriptionum Hispaniae christianarum supplementum,* 336.

[4] Du Cange, *Glossarium,* i. v. Confessor.

[5] Épiphane, *Haeres.* 68, 5, *P.G.,* t. XLII, p. 192.

confessor ne s'emploie qu'au masculin. En Espagne, il est parfois donné à des saintes, notamment à sainte Léocadie. Ce n'est pas seulement dans un calendrier mozarabe de l'année 1072 que nous lisons, au 9 décembre : *sancte Leocadie virginis et confessoris Christi*. Les conciles de Tolède de 633 et de 636, l'office antique et plusieurs manuscrits liturgiques mozarabes parlent de même [1]. Les calendriers de 1067 et celui de 1072, au 24 juillet, annoncent *sancte Seguline confessoris Christi* [2], et c'est dans un manuscrit mozarabe que se lit la vie de cette sainte avec le titre : *Vita vel transitus sanctae Segulinae confessoris Christi* [3]. On a pensé que sainte Léocadie est appelée « confesseur » parce qu'elle mourut dans la prison. La même raison ne vaut pas pour sainte Sigolène. Dans une messe de sainte Eulalie de Barcelone, le titre de martyre lui est donné dès les premières lignes. Plus loin on lit cette phrase : *Tu enim eam ultra aetatem facis esse victricem, quam nullis precedentibus meritis iam olim feceras tui nominis confessorem* [4]. La distinction classique est rigoureusement observée.

2. *Le sens du mot ΜΑΡΤΥΣ.*

A la suite des textes qui viennent d'être rappelés, il ressort que, dans le langage chrétien, en tenant compte des inévitables hésitations du début, le mot *μάρτυς* a passé par les étapes suivantes.

Il désigne d'abord les témoins attitrés de la vie et de la résurrection du Christ : les apôtres. Le Seigneur lui-même est appelé le témoin fidèle. Lorsque les apôtres et les contemporains du Sauveur ont disparu, le titre passe à ceux qui attestent la vérité du christianisme en donnant, dans des circonstances périlleuses, des preuves d'un attachement inébranlable à leur croyance. En un temps où ce témoignage entraîne fréquemment la mort, l'appellation finit par être réservée à ceux qui scellent de leur sang la confession de la foi. Pour désigner celui dont la confession n'a pas la mort pour

[1] Férotin, *Le liber ordinum*, p. 490-491.
[2] *Le liber ordinum*, p. 473.
[3] *Catal. codd. hag. lat. Paris.*, t. III, p. 488.
[4] Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum*, p. 136.

conséquence, c'est *ὁμολογητής, ὁμολογεῖν* qui prend la place de *μάρτυς, μαρτυρεῖν*. Telle est l'acception propre des mots. On ne s'en écarte guère qu'accidentellement, et sans que l'usage courant soit pour cela modifié.

L'évolution paraît toute simple et le point de départ bien fixé. Il est naturel que, du moment qu'il existe des degrés dans le mérite, on les marque par des titres distinctifs, et dans l'occurrence, le choix de ces titres n'offre rien de bien surprenant.

A la réflexion, il se pose des questions comme celles-ci : avant d'entrer dans le vocabulaire chrétien, *μαρτυρεῖν, ὁμολογεῖν*, appartiennent à la langue du droit, et évoquent l'idée de procédure. L'accusé nie ou avoue. Un autre homme témoigne en sa faveur ou contre lui. Dans les procès pour cause de religion, toute l'attention se concentre sur un seul personnage. Il entre aussitôt en aveux : *ὁμολογεῖ*. On le menace : il persiste ; on le tue : *μαρτυρεῖ*, il est martyr. Pourtant il n'est sorti de sa bouche aucune parole qui complète celles qui lui avaient valu le titre de confesseur ou leur donne une portée nouvelle. Le nom d'*ὁμολογητής* convient bien à celui qui reconnaît ce qu'on lui impute. Mais *μάρτυς*, témoin, alors qu'il est de l'essence du témoin d'attester ce qu'il a vu ou entendu et non pas simplement ce qu'il croit ou ce qu'il professe?

La terminologie adoptée ne s'explique donc pas aussi simplement qu'il paraît à première vue, et l'on peut chercher à préciser les faits ou les idées qui l'ont imposée. C'est dans cet esprit que les dernières controverses sur le mot *μάρτυς* ont été conduites. Parmi les solutions proposées, nous indiquerons celles-là seulement qui ont recueilli des adhésions notables ou méritent de retenir l'attention.

Quelques-uns se sont laissés séduire par la nouveauté et l'apparente simplicité de l'opinion de M. Geffcken, qui découvre au concept de martyr une origine philosophique [1]. C'est chez Épictète qu'il le rencontre pour la première fois. Les mots *μάρτυς, μαρτυρεῖν* reviennent souvent dans les

[1] *Die christlichen Martyrien*, dans *Hermes*, t. XLV (1910), p. 481-505. Voir aussi Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca* (Göttingen, 1916), p. 85-88.

Entretiens, et M. Geffcken ne veut pas que l'on cherche ailleurs « den Ursprung des Begriffes, das Urbild von des Märtyrers Wesen[1] ». N'était la faveur que rencontre dans le camp des philologues tout ce qui a l'air de rattacher à l'hellénisme une conception chrétienne quelconque, nous ne croirions pas devoir nous arrêter à ce paradoxe, qui, fût-il solidement appuyé, ne pourrait que reculer la difficulté. Il suffira pour en faire justice, de relire dans leur contexte, les phrases du philosophe qui semblent se prêter à cette étrange explication.

Épictète s'adresse au sage, qui est également prêt à accepter les honneurs et à embrasser la pauvreté : « Dans quel rôle te présentes-tu donc maintenant ? — Comme un témoin appelé par Dieu même : *ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κεκλημένος*. Viens, m'a-t-il dit, et dépose en ma faveur ; car tu es digne que je te présente en témoignage : *ἔρχου σὺ καὶ μαρτύρησόν μοι· σὺ γὰρ ἄξιος εἶ προαχθῆναι μάρτυς ὑπ' ἐμοῦ*. — Mais toi, quel témoignage rends-tu à Dieu ? *τίνα μαρτυρίαν δίδως τῷ Θεῷ* ; Maître, dis-tu, je suis dans une position critique ; je suis dans le malheur. Personne ne s'intéresse à moi ; personne ne me donne rien, tout le monde me blâme, m'injurie. — Est-ce ainsi que tu dois déposer ? *ταῦτα μέλλεις μαρτυρεῖν ;* Dois-tu déshonorer celui qui t'a appelé, parce qu'il t'a assez estimé pour cela et qu'il t'a cru digne d'être ainsi présenté comme témoin, *καὶ ἄξιον ἡγήσατο προσαγαγεῖν εἰς μαρτυρίαν τηλικαύτην*[2] ».

Voici les paroles qu'il met dans la bouche de son sage. « Ce dont les autres dissertent pompeusement dans les écoles, et ce qu'ils regardent comme des paradoxes, moi je l'accomplis aujourd'hui. Ce sont mes vertus qu'ils analysent sur leurs bancs ; c'est moi qu'ils discutent ; c'est moi dont ils font l'éloge. Jupiter a voulu que je tirasse de moi-même la preuve que toutes ces vertus sont possibles. Il a voulu, pour ce qui le regarde, voir par moi s'il pouvait avoir un soldat tel qu'il le faut, un citoyen tel qu'il le faut ; et pour les autres hommes, il a voulu me présenter à eux comme un témoin, qui leur dit, à propos des choses qui ne dépendent pas de leur libre arbitre

[1] *Hermes*, t. c., p. 496.

[2] *Dissert.* I, 29, 44-49. Nous donnons, en la retouchant parfois, la traduction de V. Courdaveaux.

(*καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις προάγειν με μάρτυρα τῶν ἀπροαιρέτων*) : Voyez, c'est en vain que vous vous effrayez, et c'est sans raison que vous désirez ce que vous désirez. Ne cherchez pas le bien au dehors ; cherchez-le en vous-mêmes ; autrement vous ne le trouverez pas. C'est pour cela qu'aujourd'hui, il me conduit ici, que demain il m'envoie là, qu'il me montre aux autres hommes pauvre, sans pouvoir et malade ; qu'il m'envoie à Gyaros [1] ; qu'il me conduit en prison. Il ne me hait pas, loin de nous cette pensée — car qui peut haïr le meilleur de ses serviteurs? Il ne me néglige pas, lui qui ne néglige pas le plus humble des êtres. Il m'exerce ; il se sert de moi comme d'une preuve vivante pour les autres hommes : *ἀλλὰ γυμνάζων καὶ μάρτυρι πρὸς τοὺς ἄλλους χρώμενος* [2]. »

Ailleurs, il s'agit du cynique. « Ce n'est pas assez qu'il prouve aux hommes ordinaires, en leur découvrant son âme, que l'on peut être en belle et bonne situation sans tout ce qu'ils admirent. Il faut encore qu'il leur montre par son corps qu'une vie simple et au grand air ne nuit pas à la santé. Il faut qu'il puisse dire : Vois comme nous rendons témoignage, moi et mon corps : *ἰδοὺ καὶ τούτου μάρτυς εἰμὶ ἐγὼ καὶ τὸ σῶμα τὸ ἐμόν* [3]. » Cet homme, Jupiter l'a jugé « digne d'être son ministre, en lui défendant de jamais laisser voir à la foule quoi que ce soit, qui puisse affaiblir le témoignage qu'il rend en faveur de la vertu contre les choses extérieures : *ἵνα μηδαμοῦ μηδὲν παραγυμνώσῃ πρὸς τοὺς πολλούς, δι' οὗ τὴν μαρτυρίαν τὴν αὐτοῦ, ἣν τῇ ἀρετῇ μαρτυρεῖ καὶ τῶν ἐκτὸς καταμαρτυρεῖ, αὐτὸς ἄκυρον ποιήσῃ* [4]. »

Et le moraliste insiste sur la nécessité de préférer les actes aux paroles. Les beaux discours, il faut les laisser aux petits hommes, *ἀνθρωπαρίοις*. « Ce ne sont pas les beaux raisonnements qui nous manquent aujourd'hui. Les livres des stoïciens en sont pleins. Qu'est-ce donc qui nous manque? L'homme qui les pratique, et qui confirme ses paroles par ses actes : *ὁ χρησόμενος, ὁ ἔργῳ μαρτυρήσων τοῖς λόγοις* [5]. »

En dehors du mot *μάρτυς*, on chercherait en vain dans ces textes un trait qui rappelle le martyr chrétien. Le philosophe

[1] Allusion à l'exil de Musonius.
[2] *Dissert.* III, 24, 111-113.
[3] *Dissert.* III, 22, 87-88.
[4] *Dissert.* IV, 8, 32.
[5] *Dissert.* I, 29, 56.

stoïcien ou le cynique n'est nulle part invité à attester la vérité d'un fait dont il a connaissance, ni mis en demeure de choisir entre une doctrine et la vie. Mais en pratiquant la vertu, en conformant ses actes à ses paroles, en se soumettant au dessein de Dieu, fût-ce au prix de son bien-être et de sa liberté, il devient celui que Dieu peut proposer comme modèle aux autres hommes, et le mot qui semble le mieux répondre au concept d'Épictète serait celui d'*exemple*.

D'ailleurs, le philosophe ne l'emploie jamais comme un titre ; c'est un simple qualificatif, qu'il ne prononce même pas dans les circonstances où il s'appliquerait le plus naturellement dans le sens qu'on veut lui donner. Parmi les hommes qu'Épictète propose à l'admiration de ses disciples se trouvent Socrate, Priscus Helvidius, Agrippinus, Musonius, que l'on aime à mettre en parallèle avec nos martyrs. Or, à propos d'aucun d'eux, le mot μάρτυς n'est prononcé.

Cette circonstance aurait dû, semble-t-il, prévenir certaines exagérations et empêcher de dire que, non seulement le martyr stoïcien est le précurseur du martyr chrétien, mais que les Actes des martyrs sont modelés sur les récits consacrés aux héros du paganisme [1]. Et cette conclusion est inspirée par la lecture du passage d'Épictète sur Priscus Helvidius : « Vespasien lui avait envoyé dire de ne pas aller au sénat. Il est en ton pouvoir, lui répondit-il, de ne pas me laisser être du sénat ; mais tant que j'en serai, il faut que j'y aille.— Eh bien, vas-y, lui dit l'empereur, mais tais-toi. — Ne m'interroge pas, et je me tairai. — Mais il faut que je t'interroge. — Et moi, il faut que je dise ce qui me semble juste. — Si tu le dis, je te ferai mourir. — Quand t'ai-je dit que j'étais immortel? Tu rempliras ton rôle, et je remplirai le mien. Ton rôle est de faire mourir ; le mien est de mourir sans trembler. Ton rôle est d'exiler, le mien est de partir sans chagrin [2]. »

[1] « Ist aber nun der μάρτυς des Zeus oder des stoïschen Gottes der Vorläufer des christlichen Blutzeugen, so ist auch die Darstellung des ganzen Vorganges, wie sie die Heiden in ihrer Literatur versucht haben, nicht nur die Vorläuferin der christlichen Schilderung, sondern auch mutatis mutandis deren Muster ». GEFFCKEN, t. c., p. 497.

[2] *Dissert.* I, 2, 19-21.

On peut évidemment mettre en regard l'attitude des chrétiens devant le juge et celle d'un sénateur indépendant et courageux en présence de l'empereur. Mais ce devrait être surtout pour souligner un contraste. Est-ce donc sur ce ton que, dans les Actes historiques, les martyrs le prennent avec l'autorité? La liberté du langage poussée jusqu'à l'insolence, une certaine ostentation mêlée de dédain est aussi éloignée que possible de l'esprit qui les animait, et M. Geffcken n'a pu être amené à établir son parallèle qu'en songeant exclusivement à des Passions artificielles où la rhétorique s'est substituée à l'histoire. Qu'il s'agisse donc de l'emploi du mot *μάρτυς*, ou des philosophes dont il vante l'héroïsme, Épictète ne nous apprend rien sur la conception du martyre dans l'antiquité chrétienne.

La plupart des critiques qui ont cherché ailleurs des lumières sur ce problème sont partis de l'idée que le martyr seul ayant droit au titre de *μάρτυς*, étant donc le témoin par excellence, il devait connaître des choses que d'autres ne sont pas en état d'attester. Quel est l'objet de cette connaissance?

Il a paru naturel de chercher une réponse à cette question dans un texte de l'Évangile qui vise directement la situation des martyrs : *καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτυρίαν αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε... οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν* [1]. Donc au tribunal, devant les juges, c'est l'Esprit-Saint qui parle, plutôt que le martyr, et on peut bien appeler celui-ci un témoin, puisque les paroles qui sortent de sa bouche établissent la vérité de sa croyance.

Il saute aux yeux que cette considération n'explique pas le moins du monde comment le titre de *μάρτυς* est donné en propre à celui qui verse son sang, alors qu'après avoir parlé comme lui, sous l'action de l'Esprit-Saint, le confesseur ne peut y prétendre. L'on pourrait faire remarquer ici que l'inspiration qui lui est promise, place le chrétien appelé à rendre compte de sa foi dans l'état prophétique. On ne voit

[1] *Matth.* 10, 18-20. Cf. *Marc.* 13, 11.

pas, pourtant, que jamais martyrs ou confesseurs aient été, à n'importe quel moment, qualifiés de prophètes. La promesse du Sauveur n'a donc en aucune façon influé sur le langage, ni laissé de trace dans la nomenclature [1].

L'histoire du premier martyr a suggéré une autre solution. Étienne fut favorisé d'une vision, qui mit le comble à la fureur des Juifs : *ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ Θεοῦ* [2]. C'est pour cela, dit-on, que S. Paul lui donne le titre de *μάρτυς Ἰησοῦ* [3]. D'autre part, c'était la croyance de l'Église primitive que les martyrs partageaient la prérogative des patriarches et des apôtres d'être admis sans délai en la présence de Dieu et de contempler la gloire céleste. Ce serait en leur qualité de témoins des mystères divins que le nom de *μάρτυς* leur serait échu.

Mais il a été reconnu aussitôt que cette raison est insuffisante. *Μάρτυς* n'est pas le témoin qui voit et entend, tout en gardant pour lui-même ce qu'il a appris. Il fait connaître l'objet de la révélation, il rend témoignage. Les martyrs ne communiquent pas ce qu'ils voient dans la gloire [4], et si Étienne a pu, avant de mourir, soulever un coin du voile, c'est là un fait isolé et nullement typique ; l'ensemble des Actes des martyrs en confirme le caractère exceptionnel. D'ailleurs, la vision d'Étienne est si peu décisive, qu'elle n'est pas même présentée comme le terme de son martyre. Elle en est plutôt la cause ; son ravissement, qui a lieu à l'issue de son grand discours, décide les Juifs à le lapider. Il n'est pas question d'une seconde vision au moment où il va mourir [5].

K. Holl a donné à la solution précédente une forme un peu plus rigoureuse. Il appuie sur ce fait que, dans les communautés primitives, *μάρτυς* est un titre d'honneur réservé aux apôtres, et attache une importance toute spéciale au texte de S. Paul : *εὑρισκόμεθα ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ Θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤ-*

[1] Kattenbusch, t. c., p. 120-22.
[2] *Act.* 7, 56. [3] *Act.* 22, 20.
[4] Kattenbusch, t. c., p. 115-12.
[5] Corssen, t. c., p. 483.

γειρεν [1]. Ils s'appellent μάρτυρες τοῦ Θεοῦ, parce qu'ils ont vu le ressuscité, et qu'ils peuvent en rendre témoignage. Or, ajoute-t-il, déjà dans les Actes et dans l'Apocalypse le mot μάρτυς est appliqué aux martyrs. Une conclusion s'impose. Si, à un moment où l'acception primitive du mot était encore courante, le mot μάρτυς est passé des apôtres aux martyrs, dont il est devenu le titre distinctif, c'est que les martyrs, de même que les apôtres étaient regardés comme les témoins de la résurrection du Christ. On était donc persuadé, dans la communauté chrétienne, qu'au moment décisif, une grâce spéciale était assurée au martyr : celle de voir de ses yeux le Seigneur et le monde surnaturel. C'est ainsi qu'à la mort d'Étienne les cieux s'étaient ouverts, qu'il avait vu la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu. C'était là le privilège exclusif de ceux qui étaient appelés à donner leur vie pour le Christ. De là la distinction entre martyrs et confesseurs.

Nous n'entrerons pas ici dans la discussion assez épineuse qu'a soulevée le mot ψευδόμαρτυς, parce qu'elle complique inutilement le débat, mais nous faisons nos réserves expresses sur les principes que K. Holl a pris pour base de son argumentation. Deux remarques suffiront à en faire apprécier la solidité. D'abord le rôle décisif attribué aux visions et autres interventions surnaturelles dans la formation du concept de martyr ne répond pas à la réalité. Rien n'indique que l'antiquité chrétienne ait seulement tenu compte de cet élément pour reconnaître ou refuser le titre de martyr.

Les Actes historiques qui nous sont parvenus ne confirment nullement les vues de K. Holl. Les Actes de Polycarpe moins que tous les autres. La seule révélation dont Polycarpe soit favorisé, c'est un songe, qui lui apprend simplement qu'il mourra par le feu. Ce n'est point là une de ces vérités d'ordre surnaturel dont la communication l'élèverait au rang des apôtres. Remarquez que cette vision a lieu huit jours avant son arrestation, et que rien de semblable ne se reproduit à partir de ce moment, pas même sur le bûcher, où Polycarpe prononce une assez longue prière, sans que nous le voyions même entrer en extase.

[1] I *Cor.* 15, 15.

Dans la lettre des Églises de Vienne et de Lyon on cherche en vain l'épisode décisif ; de même dans les Passions des martyrs Scillitains, de S. Justin et de plusieurs autres. A qui l'idée est-elle jamais venue de contester le titre de martyr à Papylus et à Agathonicé, parce que seul dans leur groupe Carpus prononce des paroles où l'on pourrait à la rigueur trouver l'écho d'une communication céleste? La Passion de Perpétue et de Félicité et les deux Passions Africaines qui s'en inspirent renferment le récit de quelques visions. Mais ces faveurs ne sont pas le partage de tous, et il est bien clair que, si elles étaient absentes du récit, la scène de l'amphithéâtre ne changerait nullement de caractère. Proportion gardée, la remarque que nous avons faite sur la solution précédente s'applique également ici. En admettant, avec K. Holl, que les martyrs sont favorisés de révélations au moment suprême, il faudrait au moins leur laisser le temps d'en donner connaissance aux survivants. Sans cela, que devient leur qualité de témoin, jugée essentielle?

La conception tout artificielle de K. Holl se complique encore d'une idée secondaire, à savoir que, chez les juifs, le prophète doit nécessairement mourir [1], et que le prophète est regardé comme *μάρτυς τοῦ Θεοῦ*, à preuve, le texte de l'Apocalypse 11, 3. Mais du moment qu'il est établi que l'état prophétique n'est pas requis pour être martyr, il devient superflu de s'occuper de ce point de vue, qui n'est qu'une hypothèse ingénieuse. Et, pour le dire en passant, nous ne reconnaissons nullement l'influence des idées juives, par l'intermédiaire du livre II des Macchabées et de certaines légendes des prophètes, sur les Actes historiques des martyrs. Tout au plus en retrouve-t-on la trace dans la littérature de décadence qui a prétendu les remplacer [2].

Indiquons aussi une explication qui par sa simplicité pourrait séduire certains esprits. Le martyr, dit-on, n'atteste pas seulement ce qui concerne sa personne. Il est témoin d'une chose vue, entendue, vécue. Il affirme la vérité, la pureté, la

[1] Cf. *Matth.* 21, 35 ; 23,30 ; *Martyrium Isaiae*, **BHG.** 958.

[2] H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles, 1920), p. 314-15.

sainteté d'une doctrine qu'il professe et qu'on accuse. Le martyr n'ajoute aucune parole nouvelle à celles dites par le confesseur. Mais il ajoute le sacrifice de sa vie qui renforce singulièrement son affirmation et lui fait décerner à titre spécial et exclusif, le nom de martyr.

Répondons d'abord que généralement l'accusation n'est pas portée sur le terrain des crimes de droit commun imputés aux chrétiens. C'est le fait d'appartenir à la religion proscrite qui en fait l'objet, et le refus de sacrifier ou le simple mot : « Je suis chrétien » est décisif. Dans des cas exceptionnels il est fait état des calomnies populaires, comme dans les procès des martyrs de Lyon, où nous entendons Blandine répondre : *Χριστιανή εἰμι καὶ παρ' ἡμῖν οὐδὲν φαῦλον γίνεται* [1]. C'est surtout dans les Passions artificielles écrites à grande distance des événements et où les interrogatoires sont surtout des développements apologétiques que le martyr fait des déclarations sur la doctrine et la vie chrétiennes.

Mais à supposer même que la portée habituelle de la profession de foi de l'accusé soit celle qu'on indique, il ne faut pas oublier que le fait de l'énoncer et de la maintenir devant le juge et le bourreau implique le sacrifice de sa vie. Logiquement — et il s'agit ici de l'enchaînement logique des idées — c'est à cet instant qu'il faudrait l'appeler martyr, puisque c'est alors qu'il exprime son témoignage et affirme par son attitude qu'il est prêt à le sceller de son le sang. Et néanmoins, tant que le glaive reste suspendu, il n'est que confesseur.

Un des textes les plus importants à étudier dans la matière qui nous occupe, c'est le passage de la lettre des Églises de Vienne et de Lyon où l'on voit les glorieux confesseurs, devenus par leurs souffrances les émules et les imitateurs du Christ, refuser le titre de martyr. Ils le réservaient au Christ lui-même, *τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι*, et à ceux que le Christ avait daignés recevoir dans la confession, après avoir imprimé en eux, par la mort, le sceau du martyre [2].

Le document lyonnais n'est pas le plus ancien où le martyr apparaît comme l'imitateur du Christ. Répondant aux

[1] *BHG.* 1573, n. 19.
[2] Plus haut, p. 82.

juifs, qui affectent de craindre que les chrétiens n'abandonnent le Crucifié pour rendre les honneurs divins à Polycarpe, l'Église de Smyrne proteste qu'elle adore le Sauveur comme le Fils de Dieu, qu'elle aime les martyrs comme ses disciples et ses imitateurs : *τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν* [1]. Et l'on sait que le rédacteur du récit était assez familiarisé avec cette pensée pour relever, quand l'occasion s'en présentait, les traits de ressemblance de Polycarpe avec le Sauveur souffrant [2].

Près d'un demi-siècle auparavant, nous entendons S.Ignace exprimer en toute circonstance son désir du martyre, en disant son ardeur à devenir l'imitateur et le disciple du Christ dans sa passion : *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι πάθους Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ μου* [3]. La captivité n'est qu'un commencement dans cette voie de l'imitation : *νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι* [4], *νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι* [5]. *Οὐ καθότι δέδεμαι... ἤδη τετελείωμαι ἢ μαθητής εἰμι* [6]. La mort seule peut faire de lui le disciple parfait : *τότε δὲ ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται* [7]. Il compte sur les prières des Éphésiens pour arriver au terme de ses vœux : *ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος Θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν* [8].

Cette insistance à rappeler que le vrai modèle du martyr est le Christ, impose un rapprochement, que l'auteur de la Passion des martyrs de Lyon n'a pas manqué de faire, c'est celui du texte de l'Apocalypse où Jésus est appelé *ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς*, celui aussi de l'épître à Timothée : *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν* [9]. N'est-on pas autorisé à inférer de cet ensemble que, dans la pensée primitive, le Christ était considéré comme le martyr par excellence, et que, par conséquent, c'est l'imitation parfaite du Christ qui faisait le martyr?

On s'est trouvé arrêté devant cette conclusion par la diffi-

[1] *Passio Polycarpi*, XVII, 2, 3.
[2] *Les Passions des martyrs*, p. 17.
[3] *Rom.* 6, 3. [4] *Eph.* 3, 1. [5] *Rom.* 5, 3.
[6] *Trall.* 5, 2. [7] *Rom.* 4, 2.
[8] *Eph.* 1, 2. [9] I *Tim.* 6, 13.

culté ordinaire. Où retrouver dans cette conception, l'élément primordial, le témoignage?

Il ne se présente à l'esprit qu'un seul moyen de l'introduire, c'est de dire qu'imiter le Christ n'est autre chose que le rendre en quelque manière sensible, ou plutôt le représenter. *Μάρτυς* serait de la sorte l'équivalent d'image. Le martyr reproduirait en lui-même ce dont il est appelé à rendre témoignage.

L'auteur de cette solution ayant lui-même constaté l'impossibilité d'établir l'équation *μάρτυς* = *εἰκών*, il nous sera bien permis d'hésiter comme lui à compliquer la question par de pareilles subtilités [1]. Mais il y a d'autres objections à faire.

Il est bien vrai que les martyrs de Lyon « aimaient à donner le titre de martyr au Christ », et que peut-être le texte de l'Apocalypse, rappelé par le rédacteur, les y invitait. Cela suffit-il pour dire que de leur temps tout le monde faisait de même et qu'en cela on se conformait à l'usage primitif de réserver ce titre glorieux au Sauveur? L'expression dont se sert l'hagiographe est loin de l'insinuer, et là se trouve la difficulté principale qui nous empêcherait d'admettre une explication assurément séduisante en elle-même et appuyée sur un ensemble imposant de textes.

L'impossibilité de la concilier avec le concept de témoignage, que l'on s'obstine à regarder comme inséparable du mot *μάρτυς*, n'est pas ce qui pourrait nous arrêter. Toutes les recherches de ces derniers temps nous semblent viciées par cette supposition que *μάρτυς*, aboutissant à signifier l'homme qui donne sa vie pour la foi chrétienne, n'a pas cessé, au cours de son évolution, d'avoir le sens générique de témoin. On semble admettre implicitement que la vie des mots est réglée par la logique, et qu'on arrive, par déduction, à suivre le cours des diverses acceptions d'un terme en se guidant sur l'étymologie.

C'est se faire étrangement illusion. Dans la série des transformations que peut subir le sens d'un mot, les nuances se superposent rapidement et effacent souvent sans en laisser de trace, l'idée primitive que le vocable exprimait, et lorsque le sens se fixe, l'étymologie disparaît. S'il fallait tenir compte de la dérivation, on aurait quelque peine à expliquer comment

[1] Kattenbusch, t. c., p. 125-26.

le mot « soldat » est arrivé à désigner celui qui exerce le noble métier des armes. Dira-t-on qu'il implique toujours la signification de mercenaire, que le mot « solde » évoque nécessairement? Alors, pourquoi les mots μάρτυς, μαρτυρεῖν, doivent-ils, dans le langage spécial de l'Église chrétienne, continuer à éveiller les idées qu'ils exprimaient dans la langue du droit? Nous constatons qu'au début, comme on pouvait s'y attendre, le vocabulaire chrétien s'est approprié le terme de μάρτυς en le modifiant par une simple nuance, qui d'abord n'a pas entièrement fait oublier le sens originel. Mais qui nous dit qu'à la seconde étape on y pensait encore? Et à la troisième?

Nous entendons dire qu'il est inadmissible qu'un mot s'emploie dans un sens entièrement nouveau, tout en continuant à être en usage avec son acception première. Voilà pourtant un cas extrêmement fréquent. Nombre de mots ont dans le langage courant des sens très divers, que les circonstances permettent de distinguer le plus aisément du monde. Un financier et un chirurgien parleront d'opérations. Le même mot, selon la bouche qui le prononce, ne fait-il pas naître des concepts absolument différents? Annoncez que vous allez prendre la plume : personne ne songera à n'importe quel oiseau. On met ses papiers en règle sans se soucier de la plante dont le souvenir pourrait être suggéré par l'étymologie.

Les dernières recherches, dont le titre de martyr a fait l'objet, voudraient saisir le moment où μάρτυς est parvenu à sa dernière étape et montrer le lien qui unit le concept primitif de témoin à celui de l'homme qui meurt pour le Christ. Autant vaudrait essayer de fixer le sillage du navire dans les eaux. Oserait-on soutenir, qu'au moment de prendre sa place définitive dans le vocabulaire chrétien, μάρτυς ne fût pas déjà dépouillé de son sens premier et réduit à l'état de terme décoloré[1]? Cela n'est pas simplement possible, mais

[1] On nous saura gré de reproduire ici une intéressante note de notre collègue le P. P. Peeters. Elle éclaire le sujet mieux que de longues discussions. « Au cours de l'été 1917, la nouvelle se répandit que l'armée britannique venait de mettre en œuvre un engin de guerre appelé *tank*, dont les effets étaient d'une puissance inattendue. *Tank* veut dire « réservoir », et plusieurs langues européennes, dont le néerlandais et l'allemand, l'avaient emprunté à l'anglais avec cette signification. Le terme était donc pis qu'inexpliqué, puisque

vraisemblable, car telle est la loi ordinaire du développement linguistique. N'espérons donc pas qu'un document aussi instable et aussi capricieux que le langage nous apprenne si le martyr est censé être un témoin, et de quelle manière il justifie ce titre. C'est l'histoire qui nous le dira et non pas l'étymologie [1].

son acception nouvelle ne s'accordait nullement avec son sens fondamental. Quelques sceptiques, qui ne croyaient pas à la nouvelle invention, la démentirent, nom et chose, de par l'étymologie. Mais la masse du public n'y regarda pas de si près, et, en quelques jours, on pourrait dire en quelques heures, *tank* était entré dans le langage courant des cinq parties du monde. Des millions de gens l'ont depuis lors employé sans même songer à établir un lien entre l'idée de réservoir et l'engin qu'on leur avait décrit. Je crois me rappeler qu'en 1919 l'un des inventeurs de ces redoutables machines donna la clef de cette énigme lexicographique. Pour tenir secrète la destination de ces « chars d'assaut », on aurait fait ou laissé croire qu'ils étaient destinés à servir de citernes mobiles à l'armée de Palestine. Leur nom, qui serait donc aussi une ruse de guerre, avait passé de l'argot des arsenaux à celui des camps d'instruction, pour rebondir de là, d'un seul élan, dans la langue littéraire universelle. Si cette histoire n'est pas vraie, elle montre, en sus de tout le reste, qu'en 1919, ce mot vieux de deux ans, était déjà si dégagé de ses origines, qu'on en pouvait donner gravement des explications fausses. Et pour que rien ne manque à la moralité de l'exemple, on raconte que ce nom de *tank* avait le don d'impatienter un brillant général français, qui fut l'un des créateurs de l'arme nouvelle : preuve que la vie des mots n'obéit pas mieux à l'autorité qu'à la raison. En tout cas, il reste démontré qu'un terme usuel peut, en un temps très court, prendre dans le monde entier une signification entièrement neuve, sans rapport connu avec son sens premier. Il suffit que l'on sache nettement à quel objet il se rapporte. L'étymologie est encore plus étrangère à la propagation d'un mot comme « martyr», dont l'élément originel est une notion de l'ordre moral, susceptible d'interprétations variables. » *Anal. Boll.*, t. XXXIX, p. 52.

[1] Nous ne nous occuperons pas de certains composés de *μάρτυς* qui sont, chez les Grecs du moyen âge, d'un usage fréquent : *μεγαλομάρτυς* (voir une inscription *CIG.* 8612), grand martyr, martyr célèbre, *ἱερομάρτυς* prêtre ou évêque martyr, *ὁσιομάρτυς*, par opposition au terme précédent, martyr qui n'est point honoré du caractère sacerdotal. Le style des Ménées observe ces distinctions, que l'antiquité ne connaissait point.

§ 3. *Du martyr au confesseur.*

Les textes que nous avons rassemblés permettent de constater que le nom de martyr a été donné non seulement aux chrétiens qui meurent pour la foi dans les supplices, mais également à ceux qui meurent en prison, à ceux qui meurent en exil, parfois même à des exilés revenus dans leur patrie. Il y a dans cette succession une sorte de dégradation insensible du concept du martyre, qui marque une première étape dans le développement de la pensée chrétienne. Une nouvelle étape sera celle qui établit, non pas l'égalité — car l'effusion du sang confère une dignité incomparable — mais une certaine assimilation entre le martyr et l'homme vertueux à qui l'occasion de souffrir pour la foi a manqué, et dont le titre propre sera désormais celui de confesseur.

Pour aspirer à l'honneur de donner sa vie pour le Christ, il faut vivre dans une de ces périodes troublées où les fidèles voient le glaive suspendu sur leur tête. Mais, s'il est vrai que le chrétien ne sera jamais complètement à l'abri des entreprises des méchants, il est vrai aussi que le régime de la persécution n'est pas la vie normale de l'Église. On a donc réfléchi que, si le royaume des cieux souffre violence, la contrainte extérieure n'est pas indispensable, et qu'il doit y avoir d'autres moyens d'aller à Dieu de toute son âme que l'effusion du sang. De là les considérations, dont beaucoup d'écrivains ecclésiastiques se font l'écho, pour prouver que devant Dieu l'exercice de la vertu peut suppléer au martyre.

A ceux qui, menacés d'être emportés par la peste, se désolent de voir leur échapper la couronne du martyre qu'ils espéraient, S. Cyprien répond qu'aux yeux de Dieu le désir du martyre mérite la couronne : *aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium* [1]. Et son biographe exprime la même pensée, en l'élargissant encore : *licet semper Deo mancipata devotio dicatis hominibus pro martyrio deputetur* [2]. Pour Clément d'Alexandrie aussi, l'observation des commandements est un équivalent du martyre : *Εἰ τοίνυν ἡ πρὸς Θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστί, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη*

[1] *De mortalitate*, 17.
[2] *Vita Cypriani*, *BHL.* 2041, 19, 2.

ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ὑπακηκουῖα, μάρτυς ἐστὶ καὶ βίῳ καὶ λόγῳ, ὅπως ποτὲ τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται, οἷον αἷμα τὴν πίστιν ἀνὰ τὸν βίον ἅπαντα, πρὸς δὲ καὶ τὴν ἔξοδον προχέουσα [1].

D'après S. Méthode, les vierges subissent un martyre qui dure toute leur vie : *ἐμαρτύρησαν γὰρ οὐ κατά τι μόριον χρόνων ἐν βραχεῖ καρτερήσασαι σωμάτων ἀχθηδόνας, ἀλλὰ διὰ παντὸς ἔτλησαν τοῦ βίου μὴ ἀποδειλιάσασαι τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλυμπιακὸν ἀληθῶς διαθλῆσαι τῆς ἁγνείας* [2]. Commodien connaissait le martyre non sanglant :

Multa sunt martyria quae sunt sine sanguine fuso [3].

Si S. Antoine ne réussit pas à partager le sort des héros dont il était venu soutenir le courage durant la persécution, il trouvait tous les jours dans sa cellule le moyen de livrer les combats qu'il avait vainement cherchés au tribunal du juge : *καὶ πάλαι εἰς τὸ μοναστήριον ἀνεχώρει καὶ ἦν ἐκεῖ καθ' ἡμέραν μαρτυρῶν τῇ συνειδήσει καὶ ἀγωνιζόμενος τοῖς τῆς πίστεως ἄθλοις· καὶ γὰρ ἀσκήσει πολλῇ καὶ συντονωτέρᾳ ἐκέχρητο* [4].

« Devenez martyrs par la volonté, disait S. Basile, sans persécution, sans feu, sans fouets, et avec les mêmes mérites que les martyrs [5]. » Paulin de Nole lui aussi vante le martyre sans effusion de sang, que son patron S. Félix a souffert :

> *Martyrium sine caede placet, si prompta ferendi*
> *mensque fidesque Deo caleant; passura voluntas*
> *sufficit et summa est meriti testatio voti* [6].

Et il décrit longuement le martyre de l'évêque Maxime qui, lui non plus, n'a pas succombé aux tourments :

> *Maximus interea solis in montibus aeger*
> *contentus fugisse manus feraliaque ora*
> *carnificum, diversa at non leviore ferebat*
> *martyrium cruce quam si ferro colla dedisset*
> *membraque tormentis aut ignibus...* [7].

[1] *Stromata*, IV, 4, 15, Stählin, p. 255.
[2] *Symposion*, VII, 3, Bonwetsch, p. 74.
[3] *Instr.* II, 7, 14, Dombart, p. 69.
[4] *Vita S. Antonii*, c. 47, *P.G.*, t. XXVI, p. 912.
[5] *In XL martyres*, *P.G.*, t. XXXI, p. 508.
[6] *Carmen* XIV, 10-12 ; cf. 21-24, Hartel, p. 46.
[7] *Carmen* XV, 198-202, Hartel, p. 60.

S. Jérôme écrit à Eustochium : *Mater tua longo martyrio coronata est. Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus cotidianum martyrium est* [1]. « Ce n'est pas seulement la mort qui fait le martyr, dit S. Jean Chrysostome, mais aussi la volonté [2]. » Et parlant du sacrifice qui est le martyre : « Vous pouvez vous aussi, dit-il, si vous le voulez, en offrir un semblable. Faut-il pour cela vous jeter au feu? Il y a un autre feu que vous pouvez affronter : celui de la pauvreté volontaire, celui de l'austérité. Mortifiez et crucifiez votre corps, et vous aussi vous recevrez la couronne du martyre [3]. » Ailleurs il propose quelques exemples concrets. Ainsi, une mère voit son enfant malade et refuse de lui appliquer des remèdes superstitieux. Elle mérite la couronne du martyre, parce qu'elle a sacrifié son fils par la pensée [4].

Développant le thème de l'équivalent du martyre, S. Augustin choisit un exemple analogue, celui du malade qui refuse de recourir à des sortilèges pour se procurer quelque soulagement : *Fit martyr in lecto, coronante illo qui pro illo pependit in ligno* . Et il venait d'affirmer qu'il y a beaucoup de martyrs qui ne quittent pas leur lit : *Multi ergo ducunt martyrium in lecto, prorsus multi* [5]. Il met en parallèle le martyr qui meurt pour avoir refusé le sacrifice et le chrétien qui meurt en repoussant ceux qui lui offrent la guérison moyennant des pratiques de magie [6]. Et comparant S. Pierre qui a souffert le martyre, à S. Jean qui est mort de mort naturelle, mais a

[1] *Epist.* CVIII, 31, Hilberg, II, p. 349.

[2] *Laudatio S. Eustathii, P.G.*, t. L, p. 601 : *εἶπον πολλάκις πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην, ὅτι μάρτυρα οὐχὶ ὁ θάνατος ποιεῖ μόνον ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις.*

[3] *In epist. ad Hebr.*, Hom. XI, 3, *P.G.*, t. LXIII, p. 93 : *Δύνασαι καὶ σύ, ἐὰν θέλῃς, τοιαύτην θυσίαν ἀναγαγεῖν. Τί γάρ, ἐὰν μὴ τῷ πυρὶ καύσῃς τὸ σῶμα ; ἀλλ' ἑτέρῳ πυρὶ δύνασαι· οἷον τῷ τῆς πενίας τῆς ἑκουσίου, τῷ τῆς θλίψεως.*

[4] *In epist. ad Coloss.*, Hom. VIII, 5, *P.G.*, t. LXII, p. 357 : *ἂν τοίνυν ἐνέγκῃ τὰς ἀλγηδόνας τις καὶ εὐχαριστήσῃ, μαρτυρίου στέφανον ἔλαχεν. Τὸ παιδίον νόσει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ Θεῷ, τοῦτο αὐτῇ στέφανος... πάλιν ἐνόσησεν, οὐκ ἐποίησε περίαπτα, μαρτύριον αὐτῇ λογίζεται· κατέθυσε γὰρ τὸν υἱὸν τῇ γνώμῃ.*

[5] *Sermo* 286, *P.L.*, t. XXXVIII, p. 1300-1301.

[6] *Sermo* 318, 3, *P.L.*, t. XXXVIII, p. 1439-40.

observé la continence, il reconnaît à tous les deux un mérite égal [1].

Les hagiographes éprouvent souvent le besoin de faire remarquer que le confesseur dont ils écrivent la vie n'est pas inférieur aux martyrs. S. Athanase le disait déjà à propos de S. Antoine [2]. L'idée est longuement développée dans Sulpice Sévère. L'occasion seule a fait défaut à S. Martin, et les souffrances qu'il a endurées sont véritablement un martyre non sanglant : *sine cruore martyrium.* Cette gloire ne peut lui être contestée, car il a désiré le martyre, et il n'est pas de supplice qu'il n'eût enduré avec joie s'il avait vécu sous Néron ou sous Dèce. *Sed quanquam ista non pertulerit, implevit tamen sine cruore martyrium. Nam quas ille pro spe aeternitatis humanorum dolorum non pertulit passiones, fame, vigiliis, nuditate, opprobriis invidorum, insectationibus improborum, ieiuniis, cura pro infirmantibus, sollicitudine pro periclitantibus ? Quo enim ille dolente non doluit ? quo scandalizante non ustus est ? quo pereunte non gemuit ? praeter illa cotidiana illius adversum vim humanae spiritalisque nequitiae diversa certamina, dum in eo variis temptationibus adpetito semper exsuperat fortitudo vincendi, patientia exspectandi, aequanimitas sustinendi* [3].

Dans son éloge métrique de S. Abraham, Sidoine Apollinaire ne peut s'empêcher d'évoquer l'image du martyre :

Abraham sanctis merito sociande patronis,
Quos tibi collegas dicere non trepidem:
Nam sic praecedunt ut mox tamen ipse sequare.
Dat partem regni portio martyrii [4].

C'est certainement sous l'influence de ces idées que s'introduisit, à la suite des martyrs, le culte des illustres personnages à qui la gloire du martyre n'était point échue. Les confesseurs de la foi ont probablement ouvert la voie ; les ascètes ont suivi, et peu à peu se sont ajoutés ceux que l'éclat des services désignait spécialement à la reconnaissance de l'Église. Parmi

[1] *De bono coniugali*, 21, *P.L.*, t. XL, p. 391.
[2] Plus haut, p. 110.
[3] *Epist. ad Aurelium*, 9-13, Halm, p. 143-44.
[4] *Epist.* VII, 17. Luetjohann, *M. G.*, Auct. antiq., t. VIII, p. 123.

ceux qui furent les premiers à participer aux honneurs primitivement rendus aux seuls martyrs, quelques-uns avaient sans doute plus d'un titre à les obtenir. Mais nous sommes trop peu renseignés sur les circonstances, et la raison décisive qui les fit admettre au rang des héros de la foi nous échappe.

Nous savons fort peu de chose sur la vie de S. Philogone évêque d'Antioche († 323-24), dont S. Jean Chrysostome nous a laissé un panégyrique. Il est probable qu'il fut inquiété durant les dernières persécutions. S. Eustathe et S. Mélèce († 381) ses successeurs, durent certainement leur auréole à la sentence d'exil dont ils furent frappés. Il faut en dire autant de Paulin de Trèves († 358), de Denys de Milan († 359), d'Eusèbe de Verceil († 370), d'Athanase lui-même († 373). Paul de Constantinople († 350), qui périt de mort violente, prend plutôt place parmi les martyrs.

Les ascètes dont le culte remonte le plus haut sont S. Hilarion († v. 372) et avant lui, semble-t-il, les solitaires de Palestine Aurélius d'Anthédon, Alexion de Bethagathon, Alaphion d'Asalea [1]. Et cette série s'allonge d'une façon ininterrompue par les moines de Syrie dont Théodoret a écrit l'histoire, y compris Syméon Stylite († 459). Les moines de Thecua, massacrés par les Sarrasins furent honorés comme des martyrs [2].

C'est évidemment par erreur que Grégoire le thaumaturge († v. 270) est appelé martyr dans le titre que Rufin transcrit ainsi : *Gregorii martyris et episcopi Neocesariensis fides* [3]. Rien n'indique qu'il ait été confesseur de la foi et honoré comme tel ; il est certainement parmi les simples évêques le plus ancien qui ait été l'objet d'un culte, bien que nous ignorions comment et à quel moment précis ce culte a commencé. D'autres grands évêques ont été honorés publiquement à la fin du IV^e^ siècle et au commencement du siècle suivant, notamment S. Basile († 379), S. Pierre de Sébaste († 391), S. Ambroise († 397), S. Martin († 397), S. Delphin de Bordeaux († vers 404) ; ces trois derniers sont nommés parmi les saints célèbres par Paulin de Nole et mis sur le

[1] Sozomène, *Hist. eccl.*, III, 14, 28.
[2] Cassien, *Conlat.* VI, 1, Petschenig, p. 153.
[3] Mommsen, p. 955.

même pied que l'illustre martyr Vincent [1]. La plupart d'entre eux s'étaient fait un nom illustre parmi les ascètes. C'est sans doute leur vie austère plus encore que la renommée de leurs écrits qui a désigné S. Éphrem († v. 373) et S. Jérôme († 420) à la vénération des fidèles.

Que les honneurs rendus aux confesseurs ne soient qu'un prolongement du culte des martyrs, toute l'allure de ces manifestations le montre avec la dernière clarté. De leur vivant déjà, nous le savons [2], les martyrs étaient entourés de la pieuse vénération des fidèles. Après la persécution, les confesseurs, portant encore les glorieuses marques des souffrances endurées pour la foi, furent accablés de témoignages de respect. Les grands ascètes ne pouvaient échapper à de pareilles démonstrations, et ce fut une de leurs épreuves d'être sans cesse troublés dans leur recueillement par l'indiscrétion de la foule, habile à découvrir les retraites les moins accessibles. S. Antoine essaya en vain de dépister cette pieuse curiosité en s'enfonçant de plus en plus profondément dans le désert [3]. S. Hilarion s'enfuit dans l'île de Chypre [4]. Les solitaires du désert de Syrie se faisaient emmurer ou gagnaient la montagne [5]. Ce fut pour échapper aux importunités de ses admirateurs que Syméon Stylite imagina un genre de vie bien fait pour les multiplier et l'on vit bientôt accourir au pied de sa colonne des pèlerins de tous les pays voisins et du lointain Occident [6]. L'enthousiasme provoqué par ces virtuoses de la pénitence atteignit parfois, en Syrie surtout, des proportions incroyables, et on alla jusqu'à leur bâtir des églises de leur vivant.

Le culte normal qui s'établit après la mort des saints confesseurs consiste, comme lorsqu'il s'agit des martyrs, dans la célébration de l'anniversaire, l'honneur rendu aux reliques, souvent la construction d'une basilique.

Nous avons des attestations très anciennes pour les fêtes. Si nous interprétons bien le texte *hodieque sanctam Pauli*

[1] *Carmen* XIX, 154, HARTEL, p. 123.
[2] Voir nos *Origines du culte des martyrs*, p. 13-17.
[3] *Vita Antonii*, 62, 82.
[4] S. JÉRÔME, *Vita Hilarionis*, 34.
[5] THÉODORET, *Philotheos hist.*, cc. XIII, XVIII.
[6] THÉODORET, *Philotheos hist.*, XXVI.

memoriam devotissime celebrat, l'église d'Oxyrhynque faisait la commémoraison de S. Paul de Thèbes à l'époque (383-384) où les prêtres Félix et Marcellin adressaient leur supplique aux empereurs [1]. Du vivant de S. Hilarion († v. 372) la fête de S. Antoine était gardée [2]. Lorsque le corps de S. Hilarion lui-même fut transporté en Palestine, dans son propre monastère, on commença à y célébrer en son honneur une fête solennelle qui attirait beaucoup de monde [3], et il est probable qu'avant lui Aurélius, Alexion et Alaphion, nommés dans Sozomène, furent l'objet d'un culte populaire [4]. S. Grégoire de Nysse assiste à la première commémoration de S. Pierre de Sébaste, coïncidant avec des fêtes de martyrs [5]. Nilammon, un solitaire d'Égypte que l'on avait voulu faire évêque, demanda à Dieu de mourir plutôt que d'être chargé de ce fardeau redoutable. Il fut exaucé et on lui dédia une église ; une fête anniversaire fut instituée en son honneur [6].

C'est devant une assemblée réunie pour célébrer la mémoire de Grégoire de Néocésarée que S. Grégoire de Nysse prononce l'éloge de ce grand évêque [7]. Malgré le titre d'*ἐπιτάφιος λόγος* qu'il porte, le discours du même orateur sur S. Basile est bien dans sa pensée un panégyrique [8]. Il a été composé pour rehausser, non une cérémonie funèbre, mais une fête, et il commence par fixer le rang de l'anniversaire de Basile dans les fêtes de cette période de l'année : *καλὴν ἐπέθηκεν ὁ*

[1] GUENTHER, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, p. 33. Cf. *Anal. Boll.*, t. XLIV, p. 64-69.

[2] S. JÉRÔME, *Vita Hilarionis*, 25.

[3] SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, 14, 26 : *τὸ ἐξ ἐκείνου δημοτελῆ καὶ μάλα λαμπρὰν ἐνθάδε ἑτήσιον ἑορτὴν ἄγουσιν οἱ ἐπιχώριοι.*

[4] Ibid., III, 14, 27.

[5] *Epist.* I : *καὶ τέλος τὴν μνήμην τοῦ μακαριωτάτου Πέτρου παρὰ Σεβαστηνοῖς πρώτως ἀγομένην ἐπιτελέσας καὶ τὰς συνήθως παρ' αὐτῶν ἐπιτελουμένας τῶν ἁγίων μαρτύρων μνήμας τὸν αὐτὸν χρόνον συνδιαγαγόντων ἐκείνῃ. P.G.*, t. XLVI, p. 1001.

[6] SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VIII, 19.

[7] *BHG.* 715, 1 : *ὁ μὲν σκοπὸς εἷς ἐστι τοῦ τε ἡμετέρου λόγου καὶ τοῦ παρόντος ἡμῶν συλλόγου. P.G.*, t. XLVI, p. 893.

[8] L'attribution de ce discours à S. Grégoire de Nysse a été contestée par USENER, *Das Weihnachtsfest*, 2e Aufl. (Bonn, 1911), p. 255, pour des motifs insuffisants, comme l'a montré K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium* (Tübingen, 1904), p. 197.

Θεὸς τὴν τάξιν ταῖς ἐτησίοις ταύταις ἡμῶν ἑορταῖς[1]. L'orateur reconnaît dans l'ordre des panégyries qui se suivent après Noël celui que S. Paul a fixé dans la première aux Corinthiens : *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους*[2]. S. Étienne, S. Pierre, S. Jacques, S. Jean, S. Paul sont les apôtres, prophètes en même temps. Après eux vient le *διδάσκαλος*, Basile[3]. On se souviendra que son anniversaire tombait le premier janvier. Il y a assimilation formelle entre la *πανήγυρις* de S. Basile et celle des apôtres[4]. C'est bien à l'occasion d'une fête aussi que, cinq ans après la mort de Mélèce, S. Jean Chrysostome prononce le panégyrique que tout le monde connaît. La solennité avait fait accourir la ville entière[5]. Lorsque mourut le solitaire Maron, une grande église lui fut dédiée, et on institua une fête, qui continuait à être fréquentée lorsque Théodoret écrivait sa biographie[6].

Les reliques du martyr étaient estimées plus précieuses que l'or, comme le déclarait l'église de Smyrne[7]. On n'attachait pas moins de prix à celles des confesseurs, que leur sainteté mettait au même rang que les martyrs. De véritables batailles s'engagèrent parfois au sujet de la possession de ces vénérables restes. Lorsque mourut Maron, dans le désert de Syrie, ce fut autour de son corps une lutte des plus vives entre les voisins : *πόλεμος περὶ τοῦ σώματος τοῖς γειτονεύουσι συνέστη σφοδρός*[8]. Les habitants d'un gros village arrivèrent tous ensemble, mirent en fuite tous les autres compétiteurs et se rendirent maîtres du trésor convoité. En Palestine, après le massacre des moines de Thecue, on en vint aussi,

[1] *BHG.* 244, 1, *P.G.*, t. c., p. 788.
[2] I *Cor.*, 12, 28.
[3] *P.G.*, t. c., p. 789.
[4] Le panégyrique de S. Éphrem, *BHG.* 583, a été également prononcé le jour de la fête du saint : *χαίρει γὰρ* [*ἐκκλησία*] *τοῖς τοιούτοις φιλοφρονεῖσθαι χαρίσμασιν, ὅτε μνήμη δικαίων ἀπαντήσει ἐτήσιος. Ἐφραὶμ δὲ νῦν εἰς εὐφημίαν περιήγαγε τρέχων ὁ χρόνος.* *P.G.*, t. XLVI, p. 821. Ce discours ne serait pas l'œuvre de S. Grégoire de Nysse. Holl, t. c., p. 196.
[5] *BHG.* 1244, 1 : *τὴν πόλιν ἅπασαν ἐνταῦθα παροῦσαν βλέπων.* *P.G.*, t. L, p. 515.
[6] *Philotheos hist.*, XVI, p. 1223.
[7] *Passio Polycarpi*, 18, 1.
[8] Théodoret, *Philotheos hist.*, XVI, p. 1223.

pour avoir leurs reliques, *usque ad gladiorum conflictum pro sancta rapina*, comme dit Cassien [1]. Cette pieuse convoitise porta à des excès plus étranges encore les populations voisines de la retraite du solitaire Jacques. On n'attendit pas sa mort pour s'emparer de lui. Lorsque le bruit de sa maladie se répandit, des bandes armées accoururent et se disputèrent son pauvre corps exténué. Les vainqueurs s'en emparèrent et l'emportèrent sur un lit [2]. A la mort de S. Syméon Stylite, on ne jugea pas inutile de mobiliser six cents soldats pour protéger ses reliques contre toute tentative d'enlèvement, au détriment d'Antioche qui les convoitait [3]. Plusieurs grands ascètes, pour se soustraire aux honneurs qui attendaient leur dépouille, firent promettre à leurs disciples de ne point révéler l'endroit de leur sépulture : ainsi S. Antoine [4], le moine Marcien [5].

S. Jérôme rapporte que S. Antoine craignait qu'un homme riche du pays, un certain Pergamius, ne fît porter son corps dans sa propriété, pour lui bâtir une église : *ne Pergamius qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam sancti corpore, martyrium fabricaret* [6]. Le renseignement, s'il est exact, suppose que l'usage existait déjà en Égypte d'élever, en l'honneur des confesseurs, des sanctuaires comme aux martyrs. Remarquez le mot *martyrium*. Nous trouvons cet usage établi en Syrie ; rappelons la grande église bâtie à S. Maron aussitôt après sa mort ; *σηκὸν οἰκοδομησάμενον μέγιστον* [7]. Au moment où se construit celle du célèbre Jacques — Théodoret l'appelle aussi *σηκὸν μέγιστον* [8] — ce solitaire vivait encore. C'est de même du vivant de Marcien qu'on lui éleva une série d'oratoires : *τούτῳ πολλοὶ μὲν πολλαχοῦ σηκοὺς εὐκτηρίους ἐδείμαντο* [9], chacun avec l'espoir d'y transporter un jour ses reliques. Avec Nilammon nous revenons en

[1] *Conlat.* VI, 1, Petschenig, p. 153.
[2] Théodoret, *Philotheos hist.*, xxi, p. 1239.
[3] Voir *Les saints stylites*, p. xxxiii.
[4] *Vita Antonii*, 91.
[5] Théodoret, *Philotheos hist.*, iii, p. 1147.
[6] *Vita Hilarionis*, 26.
[7] Théodoret, *Philotheos hist.*, xvi, p. 1223.
[8] Théodoret, ibid., xxi, p. 1250.
[9] Théodoret, ibid., iii, p. 1147.

Égypte. Un oratoire fut construit sur son tombeau par les habitants du lieu : *εὐκτήριον οἶκον περὶ τὸν αὐτοῦ τάφον ᾠκοδόμησαν οἱ ἐπιχώριοι* [1]. Ce fut sans doute une construction modeste, comme celle de l'évêque de Tours Brice, sur le tombeau de S. Martin : *Hic aedificavit basilicam parvulam super corpus beati Martini* [2].

La forme extérieure du culte des confesseurs ne différait donc pas des honneurs rendus aux martyrs : *μάρτυρος ἡ τιμή*, comme disait S. Basile à propos de S. Denys de Milan [3].

Nous avons un sermon de S. Augustin, prêché dans la *basilica Leontiana* d'Hippone, le jour de l'Ascension, qui coïncidait cette année avec la fête du titulaire. *Occurrit autem huic ecclesiae*, dit-il, *alia vernacula solemnitas; conditoris basilicae huius sancti Leontii hodie depositio est* [4]. S. Léonce était un évêque d'Hippone [5], et nullement martyr [6]. Mais on célébrait son anniversaire avec une solennité qui ne le faisait que trop ressembler à ceux des martyrs. C'est ce jour-là que S. Augustin, encore simple prêtre, réussit à persuader à ses auditeurs de mettre un terme à l'abus des banquets dont ces fêtes religieuses étaient devenues le prétexte [7].

Il faudrait pourtant se garder de généraliser. Le culte des confesseurs mit une certaine lenteur à s'établir, et ses premières manifestations doivent avoir été d'abord assez discrètes, surtout en Occident. Dans son réquisitoire contre le culte des saints, Vigilance ne parle que des martyrs, et nulle part la gloire de ceux-ci n'a été éclipsée par celle de leurs émules.

Nous ne pouvons omettre d'examiner rapidement un témoignage qui placerait en tête de la liste des saints non martyrs une contemporaine des persécutions, Ste Pétronille [8].

[1] Sozomène, *Hist. eccl.*, VIII, 19.
[2] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, X, 31.
[3] *Epist.* CXCVIII, 72, *P.G.*, t. XXXIII, p. 713.
[4] *Sermo* CCLXII, 2, *P.L.*, t. XXXVIII, p. 1208.
[5] Augustini *Epist.* XXIX, Goldbacher, t. I, p. 114.
[6] Je ne sais pourquoi M. Monceaux, *Bulletin archéologique*, 1908, p. 99, l'appelle « évêque martyr ». La formule employée par S. Augustin exclut ce titre.
[7] *Epist.* XXIX, t. c., p. 114-25.
[8] De Rossi, *Bullettino*, 1875, p. 17-37.

On sait que cette sainte est représentée dans la catacombe de Domitille sur une fresque ornant la tombe d'une femme nommée Veneranda. Celle-ci, figurée en orante, est accueillie au paradis par Pétronille. Les deux personnages sont désignés en toutes lettres, et l'inscription de la sainte la qualifie de martyre : PETRONILLA MART [1]. Malgré cette attestation formelle, remontant, comme la peinture elle-même, au milieu du IVe siècle, De Rossi a essayé de démontrer que Petronilla n'a pas été martyre. C'est par erreur qu'on lui aurait donné ce titre, et il cite à ce propos des exemples de personnages fort connus qui l'ont reçu indûment [2]. Il est vrai que ces exemples sont empruntés à la littérature des guides ou des itinéraires des pèlerins, tandis qu'ici il s'agit d'un témoignage difficile à récuser au même titre. Il faut de bonnes raisons, on l'avouera, pour y voir autre chose que l'expression de la tradition romaine. Quel est donc le document qui donne un démenti à l'inscription ?

Ce n'est pas sans étonnement qu'on le constate : ce document n'est autre chose que la Passion des SS. Nérée et Achillée [3] d'après laquelle Pétronille est morte dans son lit : *mox ut Christi sacramentum accepit, reclinans se in lectulo emisit spiritum* [4]. L'illustre archéologue, tout en rappelant que ces Actes sont un tissu de pièces apocryphes, ne peut se résoudre à croire que tout y soit mensonger. « Les auteurs d'apocryphes, dit-il, pour se faire accepter, n'ont pas l'habitude de se mettre en contradiction avec les notions communes et généralement admises sur les personnes dont ils inventent l'histoire. Si donc au IVe siècle, la vierge Pétronille avait été reconnue publiquement comme martyre et honorée comme telle dans les cimetières suburbains, comment l'auteur pseudonyme aurait-il pu, ou le pouvant, aurait-il voulu diminuer la dignité et le culte de la sainte en la privant de la palme et de la couronne dont elle aurait été en possession ? Les apocryphes sont plus portés à exagérer qu'à atténuer les honneurs dus aux martyrs [5]. »

[1] Reproduction de la fresque dans DE ROSSI, t. c., tav. I ; WILPERT, *Le pitture delle catacombe Romane*, tav. CCXIII.

[2] DE ROSSI, t. c., p. 35.

[3] *BHL.* 6061.

[4] DE ROSSI, t. c., p. 33, cite le résumé de la Passion d'après Adon.

[5] DE ROSSI, t. c., p. 34.

Il est très vrai que les faussaires ont souvent assez de psychologie pour ne pas heurter de front les idées courantes, et ne se hasardent pas à nier ce que tout le monde peut savoir. Ce n'est malheureusement pas le cas de l'auteur des Actes de Nérée et Achillée, dont l'audace ou l'inconscience dépasse toute mesure. On sait que, précisément en ce qui concerne les principaux héros de cette histoire, ils contredisent formellement l'inscription en beaux caractères philocaliens, que tout le monde pouvait admirer au cimetière de Domitille. Il est étonnant, c'est certain, que d'une martyre ils aient fait une simple vierge, et qu'à un dénouement tragique ils aient substitué une fin banale. Mais c'est là encore un effet du mépris de l'histoire et de la tradition qui s'affiche à toutes les pages de leur récit. Comme tous les personnages du cycle de Domitille, Pétronille était honorée d'un culte, et la fresque qui la représente comme introductrice de Veneranda dans les joies du paradis en est une preuve suffisante. Or, à l'époque où nous sommes, ce culte ne pouvait être que celui des martyrs. L'inscription PETRONILLA MARTYR doit être prise au pied de la lettre [1].

S. Silvestre (314-335) est sans doute un des premiers confesseurs dont le culte a été établi dans l'Église de Rome. Il serait particulièrement intéressant pour nous de savoir à quel moment et dans quelles circonstances ce culte, que les *Acta Silvestri* [2] ont tant contribué à répandre, s'est implanté. Du texte des oraisons du Sacramentaire Léonien, sous la rubrique *Sancti Silvestri*, on serait tenté de conclure que ses débuts ne sont pas contemporains de la déposition de ce pape, et que les choses ne se passèrent pas exactement comme dans le cas des martyrs. Voici les deux oraisons, suivies d'une troisième, où à la place du nom de Silvestre figure celui de Simplicius (468-483).

[1] Sur la mention de S^te^ Pétronille dans le Martyrologe hiéronymien, voir J. P. KIRSCH, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXX (1922), p. 76-78.

[2] Sur les *Acta S. Silvestri*, voir le travail de W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. II (Roma, 1924), p. 159-247. Cf. *Anal. Boll.*, t. XLIV, p. 162-64.

Deus confitentium te portio defunctorum, preces nostras quas in famuli tui Silvestri episcopi depositione deferimus propitiatus adsume, ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit perpetua sanctorum tuorum societate laetetur. Per...

Hanc igitur oblationem quaesumus, Domine, placatus intende quam in sancti Silvestri confessoris et episcopi tui commemoratione suppliciter immolamus ut et nobis proficiat huius pietatis affectus et illum beatitudo sempiterna glorificet. Per... [1].

Il était nécessaire de citer ces textes. Mais il n'est nullement certain qu'on puisse en tirer argument et qu'il faille apprécier ces formules d'après nos idées actuelles [2]. Ce qui est certain, c'est que le culte de S. Silvestre était en vogue à Rome avant la construction, par le pape Symmaque (498-514), de la basilique de Saint-Martin : *Hic beati Martini ecclesiam iuxta sanctum Silvestrem Palatini inlustris viri pecuniis fabricans* [3]. C'était sans doute un oratoire de S. Silvestre installé dans le *titulus Equitii* (plus tard *titulus Silvestri*) ou dans le voisinage. On a découvert, non loin de là, une couronne d'argent portant cette inscription : SANCTO SILVESTRIO ANCILLA SVA VOTVM SOLVIT. Cet ex-voto paraît remonter à la seconde moitié du V^e^ siècle [4].

[1] Ch. L. Feltoe, *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge, 1896), p. 148. Voici le texte de la troisième oraison : « Maiestatem tuam. Domine, supplices exoramus, ut anima famuli tui Simplici episcopi ab omnibus quae humanitas adtraxit exuta in sanctorum censeatur sorte pastorum. »

[2] Sur cette question, lire O. Casel, dans *Jahrbücher für Liturgiewissenschaft*, t. II (1922), p. 35-36.

[3] *Liber Pontificalis*, fragment Laurentien, Duchesne, t. I, p. 46.

[4] Duchesne, t. c., p. 201.

CHAPITRE III

LE CULTE

Demander à l'historien si un personnage qu'on lui désigne est un saint, c'est lui faire rechercher si ce chrétien, illustre par ses vertus, a été honoré dans l'Église, d'un culte public.

Veut-on savoir, par exemple, si Léonide, le père d'Origène, doit être mis au rang des saints, la question pourra se traduire différemment. Léonide a-t-il souffert le martyre? On n'hésitera pas à répondre affirmativement, car il existe à cet égard un témoignage qui ne saurait être révoqué en doute et s'il nous appartenait de distribuer ces titres, nous ne pourrions refuser à Léonide les noms de martyr et de saint.

Mais s'il s'agit d'établir qu'en réalité Léonide a été honoré comme martyr dans l'Église d'Alexandrie à laquelle il appartenait et qu'il illustra par sa confession, la réponse sera moins aisée et dépendra de l'interprétation de certains textes moins faciles à lire que l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. On sait assez que tous ceux qui ont souffert pour la foi n'ont pas été admis aux suprêmes honneurs, et que la mort violente infligée par le persécuteur n'a pas toujours entraîné la glorification solennelle de la victime.

La portée du problème devient plus claire encore lorsque de l'ère des martyrs on passe à une période plus tranquille où l'héroïcité des vertus fut jugée équivalente à l'effusion du sang. Il resterait sans solution s'il revenait à se demander si tel ascète des temps antiques était digne, par ses vertus, d'être placé sur les autels. Ce n'est pas une question de droit qui se pose, c'est une question de fait.

Il suit de là que, lorsque nous sommes dans l'ignorance du verdict des contemporains, en d'autres termes, si nous ne parvenons pas à prouver qu'ils ont décerné à un personnage

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 1.

déterminé les honneurs du culte, nous ne pouvons que nous livrer à des conjectures sans résultat. Décider que, si nous avions vécu quelques siècles plutôt, nous n'aurions pas hésité à canoniser tel grand homme, ressemblerait fort à de la présomption.

Voilà donc un genre de recherches que l'historien s'interdira comme particulièrement oiseux. Les efforts se concentreront dès lors sur un point unique : l'existence du culte.

Il faut s'entendre d'abord sur le sens du mot culte. C'est, en général, l'honneur rendu à une mémoire vénérable. C'est, plus spécialement ici, l'honneur qui lui est rendu par la communauté chrétienne, que ce soit une église particulière, un groupement ecclésiastique notable ou la grande famille des fidèles répandus dans le monde entier. Un fils peut vouer un culte à la mémoire de ses parents, une mère à un enfant qui l'a précédée *in somno pacis:* ces morts bien-aimés ne passent pas au rang des saints. Le titre ne leur est dû qu'au moment où l'Église s'associe à ces hommages.

A mesure que l'on s'éloigne des origines, les honneurs rendus aux saints se multiplient, et dans son plein épanouissement le culte se traduit par des observances et des pratiques variées, d'importance très inégale. Si à une époque où la discipline a atteint son complet épanouissement, nous nous plaçons dans les conditions les plus favorables, nous constaterons que la glorification d'un martyr, qui est le prototype de toutes les autres, comporte principalement les manifestations suivantes.

L'anniversaire de la mort ou de la déposition d'un martyr est célébré officiellement par la communauté. Chaque église a ses anniversaires propres, dont elle possède la liste. C'est son martyrologe.

Les fidèles se réunissent pour commémorer l'anniversaire, c'est-à-dire la fête du martyr ; c'est la *πανήγυρις*, lorsque la foule accourt de partout. L'acte principal de la réunion (*σύναξις, collecta*) consiste dans la célébration des saints mystères.

Autant que possible, la réunion a pour centre le tombeau du martyr. Le tombeau, cela s'entend, est désigné aux regards par quelque signe distinctif, inscription ou ornements. Souvent, il est abrité sous une chapelle, ou devenu le centre d'une basilique.

L'évêque du lieu, quelque évêque voisin invité pour la circonstance ou un membre du clergé renommé pour son éloquence, prend la parole et prononce le panégyrique du saint. Dans certaines églises, on lit les Actes du martyr, plus tard ses miracles [1].

Il faudrait même ajouter qu'en certains pays, il fut un temps où le repas, pris dans le voisinage des tombeaux des martyrs, passa pour une sorte de complément obligé des cérémonies.

Enfin, les fidèles invoquent la protection du saint, et recourent, en cas de besoin, à son intercession [2].

Telle est la série des actes les plus importants par lesquels on honore les martyrs et les saints dans l'Église. Tous ne sont pas indispensables pour constituer le culte, et s'il fallait, à propos de chaque saint, en constater l'ensemble par des arguments historiques, bien peu de saints de l'antiquité sortiraient de cette épreuve.

Le seul élément vraiment essentiel, c'est la célébration de l'anniversaire par la communauté, en d'autres termes, l'institution de la fête, quels qu'en soient d'ailleurs le programme et l'appareil. Ainsi, il serait aisé de citer des saints très authentiques, dont les précieux restes, jetés aux quatre vents du ciel

[1] *Anal. Boll.*, t. XLIII, p. 17.

[2] *Les Origines du culte des martyrs*, pp. 52-59, 120-68. On ne trouve guère dans les anciens textes le tableau complet des manifestations du culte. L'*Oratio ad Sanctum Coetum*, XII, décrit ainsi les honneurs rendus aux martyrs : *Ὕμνοι δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ψαλτήρια καὶ εὐφημίαι καὶ πρὸς τὸν πάντων ἐπόπτην ἔπαινος. Καὶ τοιαύτη τις εὐχαριστίας θυσία τοῖς ἀνδράσιν ἀποτελεῖται, ἁγνὴ μὲν αἵματος ἁγνὴ δὲ πάσης βίας, οὐδὲ μὴν ὀσμὴ λιβάνων ἐπιποθεῖται οὐδὲ πυρ καϊά, καθαρὸν δὲ φῶς ὅσον ἐξαρκέσαι τοῖς εὐχομένοις πρὸς ἔκλαμψιν, σωφρονέστατα δὲ πολλῶν καὶ τὰ συμπόσια πρὸς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα καὶ πρὸς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων.* Heikel, p. 171. Théodoret, *Graec. aff. curatio*, VIII, compare au culte des dieux celui que les chrétiens rendent aux martyrs. Les temples sont remplacés par les *τῶν μαρτύρων σηκοί*, et au lieu du dévergondage des fêtes païennes, *σώφρονες ἑορτάζονται πανηγύρεις, οὐ μέθην ἔχουσαι καὶ κῶμον καὶ γέλωτα, ἀλλ' ὕμνους θείους καὶ ἱερῶν λογίων ἀκρόασιν καὶ προσευχὴν ἀξιεπαίνοις κοσμουμένην δακρύοις.* Raeder, p. 219. Une intéressante description de la fête de Ste Thècle, telle qu'elle se célébrait à Séleucie au Ve siècle nous a été conservée par S. Basile de Séleucie, *Miracula S. Theclae*, XVIII, *P.G.*, t. LXXXV, p. 596. Cf. *Anal. Boll.*, t. XLIII, p. 56-57.

par un persécuteur impitoyable, n'ont jamais reposé sous le toit d'une basilique si modeste qu'on la suppose ; des saints dont on ne cite point de panégyrique et dont les Actes n'ont pas été écrits par des contemporains. Mais ils avaient leur fête pieusement gardée par les fidèles. Supposez que la fête n'ait point existé, tous les autres indices de culte que l'on voudrait relever sont illusoires.

Il y a deux manières d'établir l'existence du culte d'un saint. Ou bien on apportera des témoignages qui le constatent directement ; ou bien il faudra y arriver par voie de déduction et recourir à certains indices, qui sont, dans l'espèce, les diverses manifestations énumérées plus haut.

La preuve directe manque le plus souvent ; elle ne manque pas toujours. Après la mort de S. Polycarpe, l'Église de Smyrne annonce elle-même son intention de solenniser le jour du martyre de son évêque : *ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον* [1]. De même, l'attestation de S. Cyprien au sujet des martyrs Célérina, Laurentius et Egnatius ne peut laisser place à aucun doute [2]. On voit par ce dernier exemple que la certitude en ces matières n'est pas nécessairement corrélative à la célébrité du culte à travers les âges et que la mémoire de plus d'un glorieux martyr a été lamentablement négligée.

Il est indispensable de ne pas perdre de vue que la liste des saints des premiers siècles comprend deux grandes catégories : ceux dont le culte a été pratiqué par la génération contemporaine et ceux que l'on a commencé à honorer lorsque les premiers témoins avaient disparu.

La distinction est capitale. Dans le premier cas, les seuls juges qualifiés se sont prononcés, et pour nous leur jugement est sans appel. Dès qu'il est constant qu'une église a officiellement inscrit dans ses fastes un homme illustre dont elle a pu apprécier les mérites, nous devons conclure qu'il avait un droit fondé à cet honneur. Ceux que la procédure régulière a gratifiés du titre de saint, possèdent ce titre au sens strict.

Dans d'autres circonstances le jugement normal a fait

[1] *Martyrium Polycarpi*, 18.
[2] *Epist.* XXXIX, HARTEL, p. 583.

défaut, et il s'est créé des cultes artificiels à l'endroit desquels l'Église a de bonne heure exprimé ses défiances [1].

Rappelons, à propos d'une série de cas particuliers, les prohibitions du IIIe concile de Carthage : *Quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria omnimode reprobantur* [2]. S. Shenouti, le grand moine égyptien, s'élevait énergiquement contre ceux qui disent : « Des martyrs nous sont apparus et nous ont dit que leurs os sont enterrés en tel endroit ». Les inventions de reliques à la suite d'une apparition céleste étaient jugées suspectes. Outre qu'elles rappelaient des incidents assez fréquents dans l'histoire du paganisme, on comprenait à merveille le danger de s'écarter de la tradition dans des matières aussi délicates [3].

La célébration de la fête à une époque relativement reculée est une présomption en faveur de l'institution régulière. Plus on se rapproche de l'ère des persécutions, moins on a de raisons de redouter les effets d'un zèle surexcité par une pratique partout répandue et exposée à tous les écarts d'une pieuse émulation. C'est vers la fin du IVe siècle que l'on voit poindre les premiers symptômes inquiétants et surgir des cultes dépourvus d'attaches traditionnelles. Mais ce sont des cas isolés, et l'on aurait tort d'ériger l'exception en règle commune.

La pieuse Échéria (Silvia), en arrivant à Harran en Mésopotamie, y trouva assemblée la foule des moines du pays accourus pour honorer le martyr S. Helpidius : c'était précisément la vigile de sa fête. *Hoc autem nobis satis gratum evenit ut pridie martyrium die ibi veniremus id est sancti ipsius Helpidii nono k. maias* [4]. Le martyr Helpidius n'est connu que par ce texte. Le concours de peuple dans l'église *in qua positum est corpus ipsius sancti martyris* est un précieux indice. Rien ne nous autorise à suspecter l'origine du culte

[1] Pour éviter tout malentendu, on voudra bien remarquer qu'en parlant de cultes créés artificiellement, nous ne prétendons pas que l'on se soit partout et toujours trompé sur leur objet. Que le danger d'erreur existe dans ce cas et qu'il y ait lieu d'établir ici une catégorie à part, l'histoire le prouve surabondamment.

[2] Mansi, *Concilia*, t. III, p. 971. Cf. Hefele, *Conciliengeschichte* 2e Aufl. p. 84.

[3] Sur tout ceci voir *Les origines du culte des martyrs*, p. 82-108.

[4] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 65.

rendu à S. Helpidius. Nous pouvons le tenir pour un martyr authentique de Harran, honoré comme tel, dès le principe, avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique.

Toutes les réunions solennelles à l'occasion d'un anniversaire ne sont pas nécessairement des fêtes de saints. Cassien, visitant le monastère de l'abbé Paul, y trouva une multitude de moines venus pour commémorer la *depositio* de l'abbé précédent : *in honorem solemnitatis quae idem temporis agebatur infinita de aliis quoque coenobiis monachorum turba confluxerat: nam prioris abbatis qui eidem coenobio praefuerat anniversaria depositio sollemniter curabatur* [1]. Il faudrait connaître les détails de la cérémonie qui eut lieu ce jour-là pour décider si elle avait les allures d'une panégyrie plutôt qu'un caractère purement funéraire. C'est plutôt à la seconde explication que nous croyons devoir recourir. S'il s'agissait de solenniser la fête d'un saint, son nom aurait été cité. C'est la fonction que l'on entendait honorer plutôt que la personne. Il est probable que les chefs des grands monastères donnaient un certain éclat à la commémoraison de leur prédécesseur, comme les papes le font encore aujourd'hui.

On sait que primitivement la célébration des commémoraisons des saints avait un caractère strictement local, et que la communication des fêtes d'une église à l'autre marque un développement dans la pratique du culte. De là un moyen certain de se renseigner sur les fêtes : il suffit de consulter les calendriers ou martyrologes des églises particulières. Et c'est au martyrologe qu'ont recours, instinctivement, tous ceux qui se livrent aux recherches de ce genre, sans se demander toujours dans quelles conditions elles peuvent aboutir à un résultat satisfaisant.

On ne saurait trop redire qu'il y a deux grandes classes de martyrologes : les martyrologes locaux et les martyrologes généraux.

Les premiers donnent la liste des fêtes d'une église déterminée ou d'un groupement ecclésiastique restreint. Nous en avons des exemples bien connus dans le férial romain du chro-

[1] *Conlat.* XIX, 1, 1, PETSCHENIG, p. 534.

nographe de 354 [1], dans le calendrier gothique, dont un fragment s'est conservé avec les restes de la Bible d'Ulfilas [2], dans le calendrier de Carthage publié par Mabillon [3], dans le calendrier de l'Église de Tours inséré par Grégoire dans son *Historia Francorum* [4], dans le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535-536 [5].

Les martyrologes généraux résultent de la combinaison de plusieurs martyrologes locaux, sans compter d'autres éléments qui peuvent entrer dans leur composition. Le territoire qu'ils embrassent peut être plus ou moins étendu : une province, un pays, une moitié d'empire, le monde chrétien tout entier. Le martyrologe oriental que représente le *Breviarium syriacum* de Wright [6] et dont l'hiéronymien est tributaire, est un martyrologe général. L'hiéronymien est un martyrologe universel, ou peu s'en faut. Les grands martyrologes appelés historiques de Bède, d'Adon, d'Usuard appartiennent à la même catégorie.

Il est de toute évidence que le fait de l'inscription d'un saint au férial officiel d'une église dispense de toute recherche. Mais combien rare est la bonne fortune qui nous met en mains un témoignage aussi direct ! Les exemples que nous avons cités de martyrologes spéciaux épuisent la liste des documents de ce genre que l'antiquité chrétienne nous a légués, et encore ne nous sont-ils pas parvenus dans un état de conservation parfaite, loin de là.

Il est vrai que des catalogues locaux doivent avoir été utilises dans les compilations qui sont les martyrologes généraux. Mais il faut savoir les reconnaître, et rien n'est moins aisé. On sait en effet qu'il ne nous est probablement parvenu aucun martyrologe composé exclusivement de calendriers spéciaux. Le plus important de tous, l'hiéronymien,

[1] Mommsen, *Chronica minora*, t. I, p. 70-72. Aussi dans *Act. SS.*, Nov. t. II, p. [xlviii]-[xlix].

[2] *P.L.*, t. XVIII, p. 877. Voir H. Achelis, *Der älteste deutsche Kalender*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. I (1900), p. 308-350. Cf. *Anal. Boll.*, t. XX, p. 214-15.

[3] *Vetera Analecta*, t. III (1682), p. 398. Aussi, *Acta SS.*, Nov. t. II, p. [lxx].

[4] *Hist. Franc.*, l. X, c. 31.

[5] *Anal. Boll.*, t. XLII, p. 83-99.

[6] Dans *Act. SS.*, Nov. t. II, p. [lii]-[lxv].

porte la trace de multiples emprunts à des sources littéraires. Voici un exemple frappant des conséquences qu'entraîne ce mélange. Une des sources de l'hiéronymien, le martyrologe oriental, mentionnait au 18 novembre, *ἐν Ἀντιοχείᾳ Ῥωμανοῦ*, l'hiéronymien porte de même : *In Antiochia Romani.* Qui nous dira si cette annonce provient du férial d'Antioche plutôt que du livre d'Eusèbe, *Les Martyrs de Palestine* [1], que la compilation a certainement exploité ? Dans le premier cas, le seul fait de l'inscription suffirait à établir l'existence du culte. Dans le second, le témoignage n'est pas distinct de celui d'Eusèbe. On est alors ramené à discuter le texte de cet historien, comme il faut discuter les autres sources du martyrologe. Dans beaucoup de cas on en tirera simplement la preuve du martyre. Celle du culte resterait à faire.

Autre exemple. Au 12 mars, l'hiéronymien annonce un Métrodore. Si l'on prouvait que ce nom provient d'un calendrier officiel, il faudrait dire que ce personnage était honoré dans l'Église de Smyrne. Mais il n'en est rien. Le compilateur a pris ce nom, à la volée, dans la *Passio Pionii* [2]. S'il l'avait lue attentivement, il se serait aperçu que Métrodore est un martyr Marcionite qui n'a certainement pas été célébré dans les mêmes églises que Pionius.

Bien entendu, le témoignage des sources littéraires n'est pas nécessairement sans valeur. Le plus célèbre de nos anniversaires, celui de S. Polycarpe, au 23 février, est dans tous nos martyrologes, tributaire de la Passion du saint, et non d'un calendrier. La date, qui fait depuis longtemps partie intégrante du *Martyrium Polycarpi*, représente l'antique usage de l'Église de Smyrne [3]. L'emprunt direct au férial de cette église n'aurait point modifié le résultat. Mais il n'est pas indifférent d'être éclairé sur la nature et la portée du témoignage.

Le cas des solitaires de Syrie, dont la commémoraison est inscrite dans les synaxaires grecs — l'équivalent de nos martyrologes historiques — fera mieux comprendre la nécessité de se renseigner très exactement sur les provenances. Ces

[1] *De mart. Palaest.*, II, 1.

[2] *Passio Pionii*, 21, 4.

[3] Voir E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, dans *Abhandlungen der Kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, N. F., t. VIII, 6 (1905), p. 129.

grands ascètes dont Théodoret a raconté la vie extraordinaire, ont été, pour la plupart, honorés comme saints dans leur pays. Quelques-uns des récits de l'historien l'attestent formellement, d'autres le donnent à entendre. Mais la date de la mort, et par conséquent de l'anniversaire n'est jamais indiquée. La lecture des synaxaires laisse d'abord l'impression que les compilateurs de ces livres disposaient de documents liturgiques permettant de suppléer au silence de Théodoret. Car chacun de ces saints est mentionné à une date déterminée, qui est sans doute celle de sa fête.

Il n'en est rien. En examinant la suite de ces commémoraisons, on voit qu'elles se succèdent, à partir du 13 janvier jusqu'au 1 mars, dans l'ordre même des chapitres de Théodoret. Une seule exception est faite, pour S. Syméon Stylite, dont la date est le 1 septembre. Le procédé du synaxariste se laisse surprendre aisément. Il a transporté en bloc, dans la compilation, tout le livre de Théodoret, sans déranger l'ordre des notices. Il les a simplement distribuées entre les dates moins encombrées des mois de janvier et de février, de manière à obtenir un certain équilibre dans la composition des jours. Les dates ne sont donc nullement traditionnelles [1]. C'est au caprice d'un compilateur et à un procédé simpliste que nous les devons [2]. Il est facile de voir pourquoi S. Syméon Stylite, qui, d'après la méthode adoptée, aurait dû figurer au 25 ou au 26 février, a été exclu de la série. Son culte était universellement répandu et son nom avait été rencontré déjà au 1 septembre, date de sa fête dans l'Église grecque [3].

[1] La première notice de Théodoret est celle de S. Jacques de Nisibe. Le synaxariste l'a résumée au 13 janvier. Nous nous sommes demandé si cette date-là n'aurait pas été fournie par la tradition ; les autres auraient suivi en vertu du procédé. Mais il n'en est pas ainsi. Les calendriers orientaux mentionnent Jacques de Nisibe au 5 et au 10 avril, au 13 et au 14 mai, au 15 juillet, au 14 et au 28 août, jamais en janvier. Voir les textes publiés par F. Nau, dans *Patrologia Orientalis*, t. X, p. 1. Mon collègue le P. P. Peeters me fait remarquer que le mois de janvier est exclu par le fait que S. Jacques mourut durant le siège de Nisibe par les Perses, donc, durant l'été, suivant la coutume de ces peuples.

[2] Nous avons traité cette question dans *Anal. Boll.*, t. XIV, p. 420-21.

[3] Sur la date véritable de la mort du saint, voir nos *Saints Stylites*, p. x-xv.

Il peut être intéressant de faire remarquer que la plupart des saints personnages dont S. Grégoire a raconté l'histoire dans ses Dialogues sont entrés dans le Martyrologe Romain exactement de la même manière que les ascètes de Théodoret, par la grâce des rédacteurs qui en ont enrichi le texte d'Usuard.

Nous venons de citer les synaxaires grecs. Aucun genre de compilation ne fait mieux comprendre la portée des éléments divers que l'on peut discerner dans un martyrologe. Ouvrons le Synaxaire de Constantinople, à n'importe quelle date, par exemple au 9 janvier. Voici comment ce jour est composé.

1. Mémoire de S. Polyeucte. Résumé de la Passion de ce martyr, se terminant par cette phrase : *Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτοῦ μαρτυρείῳ.*

2. Mémoire de S. Marcien, prêtre et économe de la Grande Église. Résumé de sa vie, avec la conclusion : *Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῷ προφητείῳ τοῦ ἁγίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, τῷ ὄντι πλησίον τῆς κινστέρνης Μωκησίας ἐν τοῖς Δανιήλ.*

3. Mémoire du grand temblement de terre qui eut lieu au commencement du règne de l'empereur Basile.

4. Mémoire du prophète Achias. Notice empruntée aux Vies des prophètes attribuées à S. Épiphane.

5. Mémoire de S. Eustrate le thaumaturge. Résumé de la Vie du saint [1].

Il faut remarquer ici les deux catégories de notices : celles qui sont accompagnées de la formule : *τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις* et celles qui en sont dépourvues. Cet énoncé, toujours d'une remarquable précision, est certainement emprunté au calendrier local de Constantinople : c'est une attestation de culte aussi formelle qu'on peut la désirer. Peu importe la source du résumé historique qui précède. On sait, à n'en pouvoir douter, que la fête du saint se célébrait, à la date indiquée, dans une église de la ville impériale.

Il suit de là que les articles dépourvus de ce complément ne représentent que de simples commémoraisons. Cela est évident pour les mentions de temblements de terre et d'autres événements qui reviennent à certaines dates. Cela n'est pas

[1] *Synax. Eccl. CP.*, p. 379-82.

moins vrai pour les personnages que le martyrologe spécial de Constantinople ne mentionnait pas, et dont les compilateurs ont cru pouvoir enrichir le recueil. Les notices historiques de ces saints qui n'étaient pas honorés à Byzance sont empruntées le plus souvent à des ménologes, mais parfois aussi à d'autres sources. Ces mêmes saints avaient peut-être leur fête gardée dans quelque coin de l'Empire. Mais la preuve reste à faire, et la simple inscription au synaxaire ne suffit pas.

Dans nos martyrologes latins nous ne sommes pas avertis par le formulaire de la valeur inégale des annonces. Le discernement des simples commémoraisons qui n'entraînent point le culte, d'avec les fêtes véritables, lorsqu'il ne se fait point par l'usage, doit être opéré scientifiquement.

Dans les martyrologes anciens les commémoraisons d'évêques méritent une attention spéciale. Certaines églises y figurent avec des listes épiscopales considérables [1] et l'on est étonné de voir un si grand nombre de prélats, dont la plupart n'ont pas laissé un renom spécial de sainteté, côtoyer les martyrs et les saints les plus illustres. On devine aussitôt que ce mélange s'explique par les éléments hétérogènes qui sont entrés dans la composition des martyrologes généraux.

Les anniversaires célébrés dans les églises particulières étaient principalement de deux sortes : ceux des martyrs et ceux des évêques. Sozomène le constate à propos de la réunion, par Julien, des deux villes de Gaza et de Maiuma. Politiquement unies, les deux cités voisines continuèrent à être séparées au point de vue ecclésiastique. Chacune avait son évêque et son clergé, et célébrait entre les fêtes de ses martyrs les commémoraisons de ses pasteurs : *καὶ πανηγύρεις μαρτύρων καὶ μνείας τῶν παρ' αὐτοῖς γενομένων ἱερέων* [2]. A Rome, ces deux groupes d'anniversaires étaient répartis en deux calendriers distincts : la *Depositio martyrum*, la *Depositio episcoporum*.

Cette séparation souligne la différence que met Sozomène entre la fête du martyr, *πανήγυρις*, et la mémoire *μνεία* de l'évêque. Aux martyrs sont réservés tous les honneurs du culte ;

[1] Voir par exemple *Act. SS.*, Nov. t. II, pp. [XLI-XLII], [LXX].
[2] *Hist. Eccl.*, V, 3.

sur leur tombeau s'élève une basilique, les fidèles se rassemblent en foule pour fêter le jour de leur entrée dans la gloire. Dans la commémoraison liturgique, ils ont une place à part en compagnie des patriarches, des prophètes et des apôtres. De tous ceux-là les fidèles imploraient l'intercession pour que Dieu reçût favorablement leurs prières. Au second rang venaient, avec les saints pères, les évêques et en général les défunts, et pour eux on offrait des prières qui devaient être profitables à leurs âmes. Ainsi parle S. Cyrille de Jérusalem [1].

Les marques spéciales de vénération toujours prodiguées aux martyrs furent parfois étendues à des évêques dans des cas exceptionnels, lorsqu'ils s'étaient particulièrement illustrés dans leurs luttes pour la foi orthodoxe. Mais elles n'étaient point accordées à tous, alors que tous néanmoins en règle générale, étaient inscrits sur les fastes de leur Église. Car il fallait pour en être exclu,être renié par la communauté ; pour y être admis, il suffisait de n'avoir pas gravement démérité.

Cet ensemble de circonstances et ce fait que les évêques martyrs ne figuraient pas dans la *Depositio episcoporum* romaine nous autorise à penser qu'il y avait une différence de rite entre les deux genres d'anniversaires, que la *Depositio martyrum* et la *Depositio episcoporum* comporte une distinction analogue à celle que nous mettons de nos jours entre le martyrologe et l'obituaire. Les évêques défunts prenaient place dans le calendrier au même titre que dans l'*Ordo divini officii* de nos cathédrales. Impossible pour nous de confondre, avec les saints dont on fait l'office, les évêques ou autres dignitaires dont l'obit est marqué au calendrier du diocèse. De même, dans l'antiquité, chaque église se retrouvait sans peine dans son martyrologe. A Carthage, où la double *Depositio* était fondue en une seule, peut-être dès le principe, on n'hési-

[1] Catech. XXIII, 9 : *Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων · ὅπως ὁ Θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν. Εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων · μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας. P. G.*, t. XXXIII, p. 1116.

tait point sans doute, sur le degré de solennité des diverses commémoraisons. La pratique quotidienne suppléait à l'insuffisance de la rédaction.

Entre les mains d'un étranger, une distinction aussi essentielle devenait difficile à constater, surtout lorsque les formules étaient réduites à leur plus simple expression, comme dans les martyrologes antiques, dans la double *Depositio* romaine notamment, où la date est suivie du nom et du lieu de la déposition : *VI kal. ianuarias Dionisi in Callisti* pour les évêques, *XII kal.feb. Agnetis in Nomentana* pour les martyrs. Le temps aussi effaça les marques distinctives, et la confusion de l'« obituaire » et du « martyrologe » devint presque inévitable. Une fois mélangés dans les martyrologes généraux avec les martyrs et les saints qui leur étaient assimilés, les noms des évêques devenaient des noms de saints.

Ce qui se passa pour la liste des premiers évêques de plus d'une église se renouvela pour d'autres mentions du même ordre, et l'on peut dire que tels personnages pieux, qui eurent la bonne fortune d'avoir leur anniversaire marqué au calendrier de leur église, furent redevables au voisinage des martyrs d'une canonisation sommaire. La mention des empereurs et des membres de la famille impériale que l'on relève dans les synaxaires grecs n'a pas d'autre portée [1] et c'est sans doute grâce à la confusion de l'obituaire et du martyrologe que le nombre des saints irlandais dépasse si notablement les limites ordinaires. Il ne sera pas inopportun d'attirer l'attention sur les inconvénients du système suivi dans certains martyrologes ou ménologes d'ordres religieux et contre lequel Bollandus, dès le principe, protesta vivement. Il constatait que les auteurs de ces compilations mettaient sur le même pied les bienheureux dont le culte était autorisé par l'Église, et ceux qui simplement étaient morts en odeur de sainteté. Il était d'avis que ces derniers ne gagnaient rien à cette promiscuité alors que les saints perdaient à être placés au même niveau qu'eux [2]. Nous ne voulons pas contester la justesse de ce point de vue. Mais, si l'on essayait de préciser, d'après des statistiques — ce que ne pouvait faire Bollandus

[1] *Synax. eccl. CP.*, p. LXXV.

[2] *Act. SS.*, Ian. t. I, praefatio generalis, p. LIII ; Febr. t. I, praefatio, p. XXI-XXIII.

pour des publications alors récentes — les résultats de cette sorte de nivellement, on arriverait peut-être à conclure que les saints n'y ont rien perdu et que leurs voisins y ont souvent gagné. Il est à peine besoin de faire remarquer que le programme des compilations qui promettent une ou plusieurs notices pour chaque jour de l'année incline les auteurs à se montrer accueillants et plus discrets qu'il ne faudrait dans la vérification des titres. Il est toujours prudent de les contrôler.

Parmi les formes de la dévotion aux martyrs dont l'antiquité nous a légué le souvenir, il en est une qui cadre bien mal avec nos sentiments et nos habitudes, et qui d'ailleurs n'eut qu'une vogue éphémère. Les *graffiti* désormais fameux récemment découverts au troisième mille de la voie Appienne ont à nouveau attiré l'attention sur la pratique du *refrigerium* auprès de la tombe des martyrs. Ces inscriptions sont considérées par tout le monde comme des monuments d'un culte très intense rendu, *ad Catacumbas*, aux princes des apôtres [1]. En voici quelques échantillons.

PETRO ET PAVLO TOMIVS COELIVS REFRIGERIVM FECI
XIII KAL. APRILES REFRIGERAVI PARTHENIVS IN DEO ET NOS IN DEO OMNES
AT PAVLVM ET PETRVM REFRIGERAVI
DALMATIVS VOTVM IS PROMISIT REFRIGERIVM [2]

Comment faut-il entendre ces formules?

Alors que *refrigerare* est commun aux classiques et aux écrivains chrétiens, le mot *refrigerium*, qui est dans la Vulgate, ne se rencontre que chez ces derniers [3]. Le terme classique est

[1] La bibliographie du sujet est déjà très considérable. Nous ne citerons que le mémoire de P. Styger, *Il monumento apostolico della via Appia*, dans *Dissertazioni della pontif. Accademia Romana di archeologia*, S. II, t. XIII (1918), p. 2-116, et le rapport de O. Marucchi, dans *Notizie degli Scavi*, 1923, p. 3-103.

[2] Styger, t. c., pp. 59, 61, 62 ; cf. pp. 68, 69, 76.

[3] P. de Labriolle, *Refrigerium*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1912, p. 214-19. Voir aussi F. Grossi Gondi, *Il Refrigerium in onore dei SS. Apostoli*, dans *Römische Quartalschrift*, 1915, p. 221-49 ; Id. *Il rito funebre del « refrigerium » al sepolcro apostolico dell' Appia*, dans *Dissertazioni della pontificia Accademia Romana di archeologia*, S. II, t. XIV, (1920), p. 261-77.

refrigeratio. L'idée propre et fondamentale du mot et du verbe correspondant est celle de refroidissement, de fraîcheur. Mais le concept s'est élargi et les diverses acceptions se classent d'après le sens matériel, moral ou symbolique dont les vocables sont susceptibles.

Au sens matériel ils exprimeront l'idée de soulagement par le repos ou la nourriture. Le terme de « rafraîchissement », avec toutes les nuances que nous lui donnons, y répond assez bien, et il devient le synonyme du latin *epulum* ou *convivium*. Dans quelques inscriptions de l'époque impériale, *refrigerare* est employé comme équivalent de *vesci*, *epulari*, surtout lorsqu'il s'agit de repas de corporation en souvenir d'un défunt. Aurelius Vitalio, qui a fait construire pour lui et les siens MEMORIAM CVM SOLARIO ET CVVICVLO, invite les survivants : VT SENE BILE REFRIGERETIS, c'est-à-dire à faire paisiblement entre eux un repas funèbre [1]. Voici encore une inscription où il est parlé de banquet et de « rafraîchissements » à prendre auprès d'un mort.

> FL. CONCORDIVS PROTECTOR DIVINORVM LATERVM ET PREPOSITVS IVNIORVM CENATIONEM AD GVNTHAM EX VOTO AEDIFICABIT ITA VT NVLLI LICEAT IN AEODEM AEDIFICIO CORPVS SEPVLTVRAE MANDARE SET TANTVM MODO CONVIVIM COPVLANTIBVS VEL REFRIGERANTIBVS [2].

D'après une inscription trouvée à Feltre et datée de 323, une association a reçu d'un certain Hos. Flamininus un legs important à charge de célébrer un banquet funèbre à son tombeau, deux fois par an, le 5 des ides de janvier, qui est l'anniversaire de sa mort, et à l'époque de la fête des roses : AT MEMORIAM EIVS REFRIGERARE DEVEBVNT [3].

[1] *CIL.* XIV, 3323, *Préneste*. Cf. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. III, p. 39.

[2] *CIL.* XI, 6222. DESSAU, *Inscriptiones latinae selectae*, n. 9204, suggère « convivium epulantibus » et se demande si ce « Flavius Concordius » est celui qui figure dans une inscription chrétienne de 361. DE ROSSI, *Bullettino*, 1875, p. 47.

[3] *Notizie degli Scavi*, 1907, p. 432. Voir l'important commentaire de L. CESANO dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Ser. V, t. XVII (1908), p. 237-56. M. Aug. AUDOLLENT s'est occupé deux fois de cette inscription, dans *Mélanges Havet* (Paris, 1909), p. 595-99, et dans *Strena Buliciana* (Zagreb, 1924), p. 283-86 ; il

Le sens moral qui s'attache le plus souvent à *refrigerare* se rend assez exactement par notre expression « jeter du froid », pour dire : calmer l'ardeur d'un sentiment, la vivacité d'une impression. *Ita defessa et refrigerata accusatione*, dit Cicéron dans les Verrines ; et ailleurs : *Prudens (testis)...brevi interlocutione patroni refutandus est aut aliquo si continget urbano dicto refrigerandus* [1]. Nous n'avons guère à nous en occuper.

Dans la langue chrétienne, *refrigerare*, *refrigerium* sont fréquemment employés dans un sens symbolique et spirituel, pour indiquer le bonheur du ciel. Les écrits de Tertullien en offrent de nombreux exemples [2], et sur les monuments funéraires nous lisons des inscriptions comme celles-ci :

SECVNDA ESTO IN REFRIGERIO [3]
PRIVATA DVLCIS IN REFRIGERIO ET IN PACE [4]
SPIRITVM TVVM DEVS REFRIGERET [5]
CVIVS SPIRITVM IN REFRIGERIO SVSCIPIAT DOMINVS [6]

Cela étant, l'interprétation des *graffiti* romains ne peut donner lieu à aucune hésitation, et le premier sens de *refrigerium* est le seul possible. Le *refrigerium* est un rite que les fidèles venaient accomplir auprès des saints apôtres ; c'est un acte religieux, auquel parfois ils s'engageaient par vœu. On prenait quelque nourriture et l'on vidait une coupe en l'honneur des SS. Pierre et Paul.

conclut que traduire *memoriam eius refrigerare* par « banqueter auprès de son tombeau » serait « une hardiesse insoutenable ». Soit, si on supprime la préposition *ad*. Mais en lisant le texte intégralement on ne peut donner un autre sens à l'expression. Le P. Grossi Gondi, *Il rito funebre del « refrigerium »*, p. 272, a proposé de son côté une explication tout aussi peu naturelle que celle de M. Audollent. Nous n'insisterons pas davantage. A signaler encore le mot *refrigerare* dans l'épitaphe de M. Ulpius Maximus, *CIL.* VI, 2160. Nous avons dit quelques mots de l'inscription de Feltre dans le *Journal des Savants*, 1926, novembre.

[1] *In Verrem* I,10, 31 ; *Inst. Orat.*,V, 7, 26. Dans Labriolle, t.c., p. 215.

[2] Voir les citations dans Labriolle, t. c., p. 217.

[3] De Rossi, *Bullettino*, 1884, p. 43.

[4] Ibid., 1886, p. 129.

[5] Ibid., 1877, p. 30.

[6] Ibid., 1886, p. 129. Voir d'autres exemples dans Marucchi, *Epigrafia cristiana*, pp. 141-47, 158.

L'origine de cette pratique n'est pas difficile à découvrir. L'antique usage des repas funéraires est un de ceux que l'Église, par condescendance pour la faiblesse des nouveaux convertis, essaya de christianiser. S. Augustin l'assure formellement. Les fêtes religieuses étaient pour les païens des occasions de réjouissances auxquelles le peuple tenait beaucoup, et au lendemain des dernières persécutions, il fut constaté que beaucoup de gens se trouvaient arrêtés au seuil de l'Église par les apparences trop austères de son culte. Le moyen sembla tout trouvé de leur ménager une compensation en autorisant, aux fêtes des martyrs, ces repas qui n'avaient en eux-mêmes aucun caractère idolâtrique, et qui étaient si profondément entrés dans les habitudes. Il était entendu que désormais la modération et la sobriété y présideraient [1]. Au début, ces recommandations furent observées, et l'on avait le droit de qualifier de *σωφρονέστατα συμπόσια* les modestes agapes auxquelles les pauvres étaient conviés [2]. Ce n'étaient pas seulement les banquets que l'on avait cru pouvoir tolérer, mais aussi l'usage de porter dans les cimetières du pain, du vin et d'autres aliments. A Milan nous voyons S^te^ Monique, conformément à la coutume africaine, se rendre au tombeau des martyrs avec du vin et des mets qu'elle se proposait de distribuer après les avoir goûtés. Elle apprit du gardien que l'évêque Ambroise avait interdit une pratique qui était pour quelques-uns une occasion de s'enivrer, et ressemblait trop, d'ailleurs, à la superstition païenne des *parentalia* [3]. Et ce n'était pas seulement un jour anniversaire des martyrs qu'on aimait à leur offrir cet hommage. En Afrique, tous les jours étaient bons : *non solum per dies solemnes... sed etiam cotidie* [4],

[1] S. Augustin, *Epist.* XXIX, 9, Goldbacher, p. 120.

[2] *Oratio ad sanctum Coetum*, XII, plus haut, p. 124.

[3] S. Augustin, *Confess.* VI, 2.

[4] S. Augustin, *Epist.* XXII, 3, Goldbacher, p. 56. Sur la foi d'une inscription encore mal éclaircie, M. Monceaux, *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques*, 1908, p. 87-104, a cru pouvoir admettre qu'en Afrique (nommément à Thugga, dans la Proconsulaire) on construisait des salles spécialement affectées aux banquets en l'honneur des martyrs. Nous n'avons pas cru pouvoir accepter cette thèse, *Anal. Boll.*, t. XXXVIII, p. 315. Le P. Grossi Gondi s'y est au contraire rallié, dans *Römische Quartalschrift*, 1915, p. 232. Ses arguments n'ont pas modifié notre opinion.

et à Rome même, la basilique de Saint-Pierre était journellement le théâtre de scènes peu édifiantes [1].

Et en effet, les abus n'avaient pas tardé à suivre l'usage partout où il avait pu s'introduire, en Afrique surtout, à Rome et dans quelques églises d'Italie. S. Ambroise dénonçait ceux *qui calices ad sepulchra martyrum deferunt atque illic in vesperam bibunt: aliter se exaudiri posse non credunt* [2]. Il ne fut pas le seul à combattre des agapes qui tournaient à la ripaille. Elles furent interdites à Rome, où l'on eut bien de la peine à faire respecter la défense [3]. S. Augustin pour décider l'évêque de Carthage Aurélius à engager contre la fâcheuse coutume une lutte prudente mais énergique, lui citait l'exemple de l'Italie et de presque toutes les églises « transmarines » où elle n'avait jamais été acceptée, ou avait été victorieusement combattue par des évêques clairvoyants [4]. Et lui-même, étant encore simple prêtre, tenta un vigoureux effort, couronné de succès, pour l'extirper de l'Église d'Hippone [5].

A ce moment même, il constate qu'à Rome on n'est pas encore venu à bout d'éloigner ce qu'il n'hésite pas à appeler *tam immanem pestem*. Nous savions par lui que la basilique Vaticane était déshonorée par ces excès. Rien n'indique que sur la voie Appienne les *refrigeria* se soient toujours tenus avec une parfaite dignité. Nous constatons, par les inscriptions, que là aussi on ne se bornait pas à célébrer la fête du 29 juin. Un de nos graffites porte la date du 19 mars.

Les invocations qui encadrent les inscriptions dont nous venons de parler, les noms des apôtres répétés partout ne laissent aucun doute sur le caractère des *refrigeria* qui se célébraient au IIIe mille de la voie Appienne. Mais la simple mention d'un *refrigerium* ne suffirait pas, on le conçoit, à décider que l'on se trouve dans un sanctuaire ou dans le voisinage d'une sépulture de martyrs. Les repas funéraires sur la tombe des simples fidèles étaient également tolérés à cette époque. S. Augustin condamne aussi cet usage : *sed quoniam*

[1] S. Augustin, *Epist.* XXIX, 10, Goldbacher, p. 120.
[2] *De Helia et ieiunio*, 17, 62, Schenkl, p. 448.
[3] S. Augustin, *Epist.* XXIX, 10, Goldbacher, p. 120.
[4] *Epist.* XXII, 4, Goldbacher, p. 57.
[5] *Epist.* XXIX, Goldbacher, p. 114-22.

istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum [1] ; et en 397 Pammachius, à l'occasion de la mort de sa femme Pauline, réunit un très grand nombre de pauvres en un banquet à la basilique de Saint-Pierre [2]. En 1888 De Rossi découvrit dans le cimetière de Priscille un graffite daté de l'an 375, où il reconnut aussitôt la mention d'un repas funéraire : ... I IDVS FEBR CONSS GRATIANI III ET EQVITI FLORENTINVS FORTVNATVS ET FELIX AD CALICE BENIMVS [3]. C'était la première et la seule inscription qui fît allusion au *refrigerium*. De Rossi crut pouvoir admettre que Florentinus et ses compagnons, après avoir accompli le rite *ad sepulchra martyrum*, étaient remontés pour le répéter au tombeau d'un de leurs proches [4]. C'est peut-être pour la seconde cérémonie seule qu'ils étaient venus [5].

Le *tombeau* du saint, auprès duquel les fidèles aimaient à venir prier et où la communauté entière se pressait aux jours de synaxe, ne devait pas être confondu avec les sépultures communes. L'église qui décernait aux martyrs les suprêmes honneurs était dans la nécessité d'attirer l'attention sur leurs restes, « plus précieux que l'or » et la piété des fidèles avait divers moyens de se signaler d'une manière durable au lieu où reposaient les saints. Les tombes des martyrs étaient relevées par des matériaux précieux, souvent ornées de peintures ou d'inscriptions ; l'accès en était, le cas échéant, facilité par des constructions appropriées.

On a eu raison de recourir à ces indices pour se guider dans les nécropoles où les corps des martyrs étaient mêlés à ceux des simples fidèles. Mais il faut savoir s'en servir avec circonspection, et quelques restrictions sont nécessaires.

[1] *Epist.* XXII, 6, GOLDBACHER, p. 58.

[2] PAULIN DE NOLE, *Epist.*, XIII, 11, HARTEL, p. 92-93.

[3] *Bullettino*, 1888-89, tav. VI-VII ; 1890, p. 72.

[4] *Bullettino*, 1898, p. 79.

[5] On s'est demandé longtemps si l'inscription suivante, trouvée à Terni, *CIL*, XI, 4342, était païenne ou chrétienne : MALLIVS TIGRINVS... OB REFRIGERIVM C[ARIS SVIS] DOMVM AETERNAM VIVVS FVNDAVIT. Le supplément est de DE ROSSI, *Bullettino*, 1880, p. 58. Elle provient d'un cimetière chrétien, et si vraiment la forme *refrigerium* est exclusivement chrétienne, le doute n'est plus possible.

D'abord, les sépultures des martyrs n'étaient point les seules à recevoir des ornements. Même dans la simplicité des premiers âges chrétiens on ne recherchait point avec affectation à effacer devant la mort toutes les distinctions de fortune et de condition, et le cachet monumental de certains tombeaux n'est point nécessairement une marque de culte. Le tombeau d'Origène, à Césarée, se distinguait certainement des tombes communes, et les voyageurs ne manquaient pas de le visiter. Néanmoins Origène n'a jamais été, malgré l'illustration de son nom, l'objet d'aucun culte liturgique [1].

Dans la basilique de Saint-Vénérand, à Clermont, était enseveli un martyr du nom de Liminius, dont le peuple connaissait l'histoire. Pourtant, dit Grégoire de Tours, on ne lui décerne aucun culte. *Cuius agonis historia cum ab incolis teneatur, nullus tamen ei cultus venerationis impenditur* [2]. Quelque étrange que puisse paraître cette affirmation, elle ne permet pas de croire que l'église de Clermont ait célébré la fête de ce Liminius, dont on désignait le tombeau et qu'on considérait comme martyr.

Dans la catacombe de Saint-Jean de Syracuse, on a découvert un arcosolium richement décoré, orné de peintures, avec une inscription métrique célébrant une vierge du nom de Deodata ou *Δεάδοτα*, et placée là, à ce qu'il semble, par le frère de la défunte [3]. Qui oserait affirmer que Deodata, dont aucun document liturgique ou hagiographique n'a livré le nom, était une martyre ou une sainte, et que la chambre funéraire où elle reposait était un sanctuaire reconnu par l'église de Syracuse?

Damase, qui travailla avec tant de zèle et de piété à relever le culte des martyrs romains en rehaussant leurs tombeaux d'inscriptions monumentales, ne réserva point pour eux seuls ses poésies et les beaux marbres sur lesquels les gravait son sculpteur. Sa mère Laurentia [4] et sa sœur Irène [5] furent

[1] Les sources dans E. R. Redepenning, *Origenes*, t. II (Bonn, 1846), p. 268.

[2] *In gloria confessorum*, c. xxxv.

[3] J. Fuehrer, *Eine wichtige Grabstätte der Katakombe von S. Giovanni bei Syrakus*, München, 1896 ; Id., *Zur Grabschrift auf Deodata*, ibid., 1896 ; cf. *Anal. Boll.*, t. XVI, p. 94.

[4] J. Wilpert, *Römische Quartalschrift*, t. XVII, 1903, p. 356.

[5] Ihm, *Damasi carmina*, 10.

l'objet, de sa part, d'une distinction analogue à celle dont il honorait les martyrs, sans que l'on puisse lui attribuer l'intention d'avoir voulu canoniser ses proches. Le pape comptait sans doute sur l'usage liturgique pour opérer le discernement, et il n'est pas probable que Laurentia et Irène fussent inscrites au férial de l'église romaine. Mais dès qu'on en arrivait à faire abstraction de la tradition vivante, la confusion devenait facile. Cette fois également elle ne manqua pas de se produire. Nous possédons des Actes de Ste Irène [1], dont l'inscription de Damase forme le fond, et jusqu'à preuve du contraire, nous admettrons que l'auteur de cette pièce a été de bonne foi en interprétant dans ce sens l'épitaphe d'une simple vierge.

Mais si la gloire de certains sépulcres n'est pas une suite nécessaire de la sainteté, il est à remarquer aussi qu'en bien des cas l'éclat dont ils furent environnés ne remonte pas à l'origine.

Il ne faut pas oublier qu'à Rome, par exemple, avant le IVe siècle, le titre de martyr n'était presque jamais inscrit sur l'épitaphe. Celle du martyr Hyacinthe, contemporaine de persécutions, est isolée :

DP III IDVS SEPTEBR
YACINTHVS
MARTYR [2]

et sur les pierres tombales des papes Fabien et Pontien le mot « martyr » a été ajouté après coup. Parmi les très anciennes inscriptions du cimetière de Priscille, il en est deux qui ont spécialement attiré l'attention des archéologues. La lettre M qui précède le nom ZOYCTINOC et qui sépare les deux parties du nom de VERICVNDVS ne serait-elle pas l'initiale du mot martyr [3] ? Les raisons ingénieuses que l'on a fait valoir pour soutenir cette explication ne sont pas convaincantes, et c'est à d'autres critères que l'on eut recours la plupart du temps

[1] *BHL.* 4468.
[2] G. M[ARCHI], *Monumenti delle arti cristiane primitive*, p. 238.
[3] DE ROSSI, *Bullettino*, 1886, p. 107-109.

pour discerner les corps saints déposés dans les cimetières communs.

A Rome bien des tombes de martyrs n'ont reçu leur décoration qu'en pleine paix de l'Église, et à un moment — nous le savons par l'entreprise de Damase — où d'illustres souvenirs avaient notoirement pâli. Il fallut se livrer à des recherches pour retrouver certains martyrs, et si l'on peut croire que, la plupart du temps, le pontife se trouva guidé par la tradition liturgique, il n'en fut pas toujours ainsi. Malgré l'obscurité du texte sur S. Eutychius [1], pour ne donner qu'un exemple, on ne peut s'empêcher de penser que l'expression *quaeritur, inventus colitur* nous met en présence d'un saint dont le culte ne remonte pas plus haut que Damase, et que d'autres encore, dont il remit le nom en évidence, n'étaient guère honorés avant son pontificat.

Même après Damase, on constate qu'il y avait, chez les visiteurs des catacombes, quelque hésitation à l'endroit des tombes saintes. On connaît les vers célèbres de Prudence :

Plurima litterulis signata sepulchra loquuntur
martyris aut nomen aut epigramma aliquod.
Sunt et multa tamen tacitas claudentia tumbas
marmora quae solum significant numerum [2].

On sait actuellement que ces nombres inscrits sur le marbre et que Prudence prenait pour celui des martyrs reposant en cet endroit avaient une tout autre signification. Tel loculus, par exemple, portant le chiffre LIX ne renfermait qu'un seul corps d'enfant [3].

Il n'est donc que trop vrai que certains témoignages, fort respectables par leur antiquité, ne nous renseignent pas d'une façon absolument sûre, parce qu'ils ne sont point rattachés aux origines par une chaîne ininterrompue. Il ne faut pas, notamment, accorder une confiance aveugle aux dires des pèlerins, aux graffiti qu'ils ont laissés gravés dans la chaux. Le plus souvent ces visiteurs appartiennent à une église étrangère, sont médiocrement renseignés et très exposés à se tromper, comme nous voyons que Prudence lui-même l'a

[1] Ihm, *Damasi carmina*, 27.
[2] *Peristephanon*, XI, 7.
[3] De Rossi, *Inscriptiones christ. Urbis Romae*, t. I, 4.

été. Pour citer un cas précis, ce serait exagérer la valeur du témoignage anonyme d'un visiteur que de tirer du graffito *domna Priscilla* [1] une preuve décisive en faveur du martyre et du culte de Priscille, l'éponyme du cimetière de la voie Salarienne.

Les guides topographiques aux sanctuaires de la banlieue de Rome ne doivent inspirer qu'une confiance relative ; ils commettent de fâcheuses erreurs. Le titre de martyr est prodigué à des personnages qui ne sauraient y prétendre, voire à des papes du IVe et du Ve siècles, qui ont vécu en pleine paix et dont nul, semble-t-il, ne pouvait ignorer l'histoire, comme Marc, Jules, Damase, Innocent, Boniface. Ce sont les mêmes guides qui décernent l'auréole du martyre à Pudentienne et à Cyriaque [2].

Arrêtons-nous un instant devant une tombe intéressante que beaucoup de pèlerins ont visitée en se rendant à la basilique de Saint-Laurent. Elle était elle-même abritée dans une basilique, et protégée par un cancel de marbre, portant une inscription dont on a retrouvé une partie, et dont le texte intégral nous est parvenu [3].

OMNIA QVAEQVE VIDES PROPRIO QVAESITA LABORE
CVM MIHI GENTILIS IAMDVDVM VITA MANERET
INSTITVI CVPIENS CENSVM COGNOSCERE MVNDI
IVDICIO POST MVLTA DEI MELIORA SECVTVS
CONTEMPTIS OPIBVS MALVI COGNOSCERE CHRISTVM
HAEC MIHI CVRA FVIT NVDOS VESTIRE PETENTES
FVNDERE PAVPERIBVS QVIDQVID CONCESSERAT ANNVS
PSALLERE ET IN POPVLIS VOLVI MODVLANTE PROFETA
SIC MERVI PLEBEM CHRISTI RETINERE SACERDOS
HVNC MIHI COMPOSVIT TVMVLVM LAVRENTIA CONIVNX
MORIBVS APTA MEIS SEMPER VENERANDA FIDELIS
INVIDIA INFELIX TANDEM COMPRESSA QVIESCET
OCTOGINTA LEO TRANSCENDIT EPISCOPVS ANNOS
SEP DIE PRID IDVS MARTIAS

Ces vers, placés dans la bouche du défunt, nous disent qu'étant encore païen il avait acquis le domaine où s'élevait

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1889, p. 112.
[2] De Rossi, *Bullettino*, 1875, p. 35-36.
[3] Ihm, *Damasi carmina*, 33.

maintenant son mausolée. Converti au christianisme, il avait méprisé les richesses et employé ses revenus à des œuvres de miséricorde. Il avait également mis son talent de chanteur au service de l'Église. Tout cela lui avait valu d'être promu à l'épiscopat. Il était mort plus qu'octogénaire, après avoir été en butte à l'*infelix invidia*. Sa femme Laurentia lui avait survécu et avait fait construire son tombeau.

Cette épitaphe est incontestablement celle d'un homme de grand mérite. Ce n'est pas celle que l'on attendrait s'il s'agissait d'un saint. L'idée de lui faire prononcer son propre éloge paraîtrait assez déplacée. Pourtant, l'évêque Léon a été honoré comme saint. A la date du 14 mars le manuscrit de Berne du martyrologe hiéronymien enregistre : *Romae Leonis episcopi et martyris*, et l'abrégé de Fulda : *Romae Leonis episcopi et martyris cum aliis XLVII*[1]. Dans la notice du pape Adrien I, dans le *Liber pontificalis*, nous lisons : *aecclesiam sancti Stephani iuxta eas* [basilicas S. Laurentii] *sita ubi corpus sancti Leonis episcopi et martyris quiescit*[2]. Cette église avait été dédiée par le pape Simplicius (468-483) : *dedicavit... aliam basilicam sancti Stephani iuxta basilicam sancti Laurentii*[3]. Des témoignages que nous venons de citer, il résulte que, au VIII^e^ et au IX^e^ siècle, l'évêque Léon était honoré comme évêque-martyr. Son culte remonte-t-il beaucoup plus haut, et peut-on dire qu'il commença aussitôt après sa mort?

De Rossi semble n'en avoir pas douté, et son remarquable commentaire de l'inscription explique comment il faudrait entendre le titre de martyr que d'autres textes donnent à l'évêque Léon[4]. Il part du fait, sur lequel il n'hésite pas, que l'auteur de l'épitaphe n'est autre que Damase, dont il reconnaît dans chaque ligne le vocabulaire et la manière. Il serait sans doute bien osé et peu respectueux à l'égard d'un aussi fin connaisseur de la phrase damasienne de répondre que beaucoup d'autres étaient capables d'en faire autant et que Damase n'avait pas le monopole des vers boiteux. Mais on serait plus rassuré si, à défaut du nom de l'auteur, la calligraphie philocalienne tenait lieu de signature. Il est vrai que

[1] *Anal. Boll.*, t. I, p. 18.
[2] Duchesne, t. I, p. 508.
[3] Ibid., p. 249.
[4] *Bullettino*, 1863, p. 54-56.

De Rossi tire le parti le plus ingénieux de cette circonstance. Ces vers furent écrits avant que Damase eût recours à Furius Dionysius Filocalus, et probablement avant son pontificat. La mort de Léon se placerait ainsi vers le temps du pape Libère et de l'empereur Constant. Et du même coup on comprend l'allusion contenue dans le vers *invidia infelix tandem compressa quiescet.* Ce sont les persécutions ariennes qui valurent l'exil à plusieurs évêques, comme Denys de Milan, Paulin de Trèves et autres, qui reçurent le titre de martyrs. L'évêque Léon fut un de ceux-là. Il avait sans doute désiré reposer non loin de S. Laurent. Son corps ne fut donc pas, la paix revenue, transféré dans son diocèse, dont nous ignorons le nom.

Nous ne serions certes pas en état de remplacer une construction aussi ingénieusement agencée. N'oublions pas pourtant qu'elle repose sur une base conjecturale, et qu'elle laisse subsister quelques difficultés. *Infelix invidia* est un terme bien doux pour exprimer une persécution dont on sortait avec l'auréole du martyre, et sans les textes de date moins ancienne qui appellent Léon *episcopus martyr*, on n'aurait pas songé à l'interpréter ainsi. Or, il nous paraît probable que l'évêque Léon n'avait pas plus de droit au titre de martyr que le pape Jules et Damase lui-même [1], et qu'il n'a passé au rang des saints qu'à une époque relativement récente. S'il avait été regardé comme tel au lendemain de sa mort, son tombeau aurait suffi à transformer la chapelle funéraire en basilique : il en devenait le titulaire, et le pape Simplicius ne l'aurait pas consacrée à S. Étienne. Dans cette basilique de Saint-Étienne, qui était primitivement un mausolée, le tombeau de Léon attirait les regards. Il était isolé par un ajour recouvert d'une inscription, rappelant par sa disposition le tombeau du martyr Alexandre sur la voie Nomentane. La confusion avec une sépulture de martyr pouvait aisément se produire, et se sera produite peu à peu. Mais l'église Saint-Étienne n'est jamais devenue la basilique de Saint-Léon.

Incontestablement, l'érection d'une basilique sur la tombe d'un saint est une preuve de culte pour l'époque de la fondation, et d'un culte organisé offrant, en général, les garanties traditionnelles. On conçoit malaisément qu'un édifice religieux

[1] Plus haut, p. 144.

de quelque importance échappe à l'attention de l'autorité compétente, et l'installation d'un culte suspect devient difficile dans ces conditions.

Pourtant, il faut se rappeler que dans les temps antiques l'initiative privée jouait en ces matières un rôle d'autant plus important qu'on était plus éloigné du centre de l'unité. Les nombreux oratoires préparés du vivant du solitaire Marcien pour recevoir ses reliques après sa mort furent construits par des particuliers dont Théodoret donne quelques noms : Alypius, le propre neveu de Marcien, une riche matrone Zénobiana, *καὶ ἕτεροι δὲ οὐκ ὀλίγοι*, dit-il [1]. En Occident on voit d'assez bonne heure l'autorité s'occuper des fondations nouvelles. Le décret disciplinaire défendant aux évêques de consacrer de nouvelles basiliques sans l'autorisation du pape remonte à l'an 494. *Basilicas noviter institutas non petitis ex more praeceptionibus dedicare non audeant.* Ainsi parle le pape Gélase dans sa lettre aux évêques de Lucanie, du Bruttium et de Sicile [2].

Si le tombeau du saint est tout naturellement le centre de son culte, l'absence de tombeau doit donner à réfléchir. Certes, il est arrivé que les persécuteurs, pour éviter précisément que les honneurs habituels fussent rendus à leurs victimes, aient dispersé les cendres des martyrs [3]. Mais lorsqu'on prend soin de nous dire que le corps d'un saint a été miraculeusement englouti dans le sol, qu'il a disparu dans la fente d'un rocher, comme c'est le cas de S^te^ Thècle [4], c'est que pour les anciens eux-mêmes le culte d'un saint dont personne ne connaissait le tombeau avait un côté anormal dont il fallait rendre raison. Le moins que l'on puisse en conclure c'est que ce culte s'est établi en dehors des règles ordinaires. Celui de S^te^ Thècle était incontestablement florissant au V^e^ siècle. Il suffirait, à défaut d'autres preuves, de citer la description de la fête qui se célébrait à Séleucie, telle que nous la donne l'évêque Basile dans le livre des Miracles de la sainte [5]. Mais la basilique n'abritait

[1] *Philotheos hist.* III, p. 1147.
[2] JAFFÉ-LOEWENFELD, *Reg. Pont. Rom.* 636.
[3] *Les origines du culte des martyrs*, p. 47.
[4] Ibid., p. 192-93.
[5] *BHG.* 1817, 18. Cf. *Anal. Boll.*, t. XLIII, p. 56-57.

point de tombeau. Des pèlerins du moyen âge ont prétendu avoir vénéré le corps de Ste Thècle, qui en Palestine, qui à Rome [1]. On sait ce que vaut le témoignage de ces voyageurs. Sur le point de mourir, Ste Catherine demande à Dieu qu'aucune parcelle de son corps ne puisse être trouvée sur la terre : *τοῦ σώματός μου εὐδόκησον, Κύριε, μὴ εὑρεθῆναι μέρος ἐν τῇ γῇ*, et dès qu'on lui eut tranché la tête, le corps devint invisible [2]. C'est le plus significatif des épisodes fabuleux dont se composent les Actes de Ste Catherine.

On n'ignore pas que des basiliques ont été dédiées à des martyrs que les contemporains semblaient avoir totalement négligés. Mais ce n'est évidemment pas la règle et, sauf indice contraire, on pourra présumer que le culte s'est introduit normalement.

Néanmoins, sur ce terrain en apparence si solide, on est parfois exposé à des surprises. Voici, par exemple, une inscription de l'année 515/516, attestant la fondation d'une église de S. Georges à Zorava, en Trachonitide, sur le tombeau du martyr :

Θεοῦ γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγώγιον | φῶς σωτήριον ἔλαμψεν ὅπου σκότος ἐκάλυπτεν · | ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νῦν χοροὶ ἀγγέλων, καὶ | ὅπου Θεὸς παρωργίζετο, νῦν Θεὸς ἐξευμενίζεται. | Ἀνήρ τις φιλόχριστος ὁ πρωτεύων Ἰωάννης, Διομηδέως υἱός, | ἐξ ἰδίων δῶρον Θεῷ προσήνεγκεν ἀξιοθέατον κτίσμα, | ἱδρύσας ἐν τούτῳ τοῦ καλλινίκου ἁγίου μάρτυρος Γεωργίου τὸ τίμιον λ(ε)ίψανον, τοῦ φανέντος αὐτῷ Ἰωάννῃ | οὐ καθ' ὕπνον ἀλλὰ φανερῶς · ἐν ἔτ(ε)ι θ', ἔτους υι' [3].

Les origines de ce sanctuaire ne sont point régulières. Une apparition du martyr remplace ici la tradition, et cette circonstance n'est point pour dissiper les défiances. Le grand martyr S. Georges, partout connu à cette époque, reposait à Diospolis, et si Jean, fils de Diomède, entendait élever un temple sur son tombeau, il s'est trompé incontestablement. S'il a voulu parler d'un autre S. Georges, dont les reliques lui furent signalées miraculeusement, *οὐ καθ'ὕπνον ἀλλὰ φανε-*

[1] *Les origines du culte des martyrs*, pp. 217, 329.
[2] *BHG.* 30, 31, VITEAU, pp. 21, 65.
[3] LEBAS-WADDINGTON, *Inscriptions de Syrie*, n. 2498.

ῥῶς, comme l'affirment souvent ceux qui prétendent avo ir été favorisés d'une vision [1], nous retombons dans le cas bien connu, résolu par les évêques d'Afrique dans le sens de la réprobation la plus décidée.

Il faut, naturellement, pour qu'un monument fournisse la preuve demandée, que sa destination n'ait pas été modifiée dans la pensée des fidèles. L'église de Sainte-Constance, sur la voie Nomentane, pour ne citer que cet exemple, n'était primitivement qu'un mausolée [2], et c'est en vain qu'on chercherait les traces d'un culte rendu, dans l'antiquité, à la femme d'Hannibalien, dont la vie agitée justifierait assez difficilement de pareils hommages. Les bons pèlerins du moyen âge ne connaissaient pas ses antécédents. Ils en ont fait une sainte, et n'ont pas manqué de lui donner une légende édifiante.

Beaucoup d'églises qui plus tard furent placées sous le vocable d'un saint étaient primitivement désignées par le nom de leur fondateur. Ainsi en fut-il des vieilles églises d'Alexandrie [3]. Nous avons constaté les deux usages à Oxyrhynque au cours du VI[e] siècle [4]. Tout le monde sait que les anciens titres romains ne devinrent qu'assez tard des églises dédiées à des saints. En 499 la liste que permettent de dresser les signatures des desservants présents au synode romain comprend 29 églises. Toutes, sauf quatre, sont citées sous une forme analogue à celles-ci : *Titulus Aemilianae, titulus Chrysogoni, titulus Clementis, titulus Damasi, titulus Eusebi, titulus Marci, titulus Priscae* etc. Un siècle plus tard, la formule s'est modifiée et les signatures du synode de 595 nous donnent : *titulus sancti Chrysogoni, titulus sancti Clementis, titulus sancti Damasi, titulus sancti Eusebi, titulus sancti Marci, titulus sanctae Priscae* [5]. Dans plus d'un cas, la lé-

[1] Cf. L. Deubner, *De incubatione* (Lipsiae, 1900), p. 5.

[2] Ammiani Marcellini, *Res gestae*, xxi, 1, 5 ; cf. Kuenstle, *Das Mausoleum von S. Costanza*, dans *Römische Quartalschrift*, t. IV (1890), p. 12-24.

[3] Voir nos *Martyrs d'Égypte*, p. 35.

[4] *Anal. Boll.*, t. XLII, p. 97.

[5] J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum* (Paderborn, 1918), p. 7-8.

gende officielle le montre, au nom du fondateur a été substitué le nom d'un saint homonyme. Ainsi à Anastasie la martyre de Sirmium, à Chrysogone le martyr de ce nom. Il n'est pas certain que ces substitutions se firent du premier coup, sauf peut-être pour S. Clément, dont S. Jérôme disait déjà, en 392 : *Obiit tertio Traiani anno et nominis eius memoriam usque hodie Roma exstructa ecclesia custodit* [1]. En 417, le pape Zosime : *sancti Clementis basilica* [2]. Il est fort possible que les premiers titulaires aient d'abord été canonisés par l'adjonction du mot *sanctus*, comme c'est évidemment le cas pour Damase, Eusèbe, Jules, Marc, Pudens, et que l'identification avec des homonymes soit le résultat d'un nouveau développement. Dans quelques cas, le nom du fondateur s'effaça totalement devant le vocable d'un saint. C'est ainsi que, probablement, le *titulus sanctorum IV Coronatorum* était primitivement le *titulus Aemilianae* [3]. Le *titulus Fasciolae* devint le titre des SS. Nérée-et-Achillée, le *titulus Vizantis* celui des SS. Jean-et-Paul, le *titulus Equitii* celui de S. Silvestre.

Il ne sera pas sans intérêt de citer ici une inscription mentionnant une basilique d'un genre assez particulier.

> C. NONIVS FLAVIANVS PLVRIMIS ANNIS ORATIONIBVS PETITVS NATVS VIXIT ANNO VNO MENSIBVS XI IN CVIVS HONOREM BASILICA HAEC A PARENTIBVS ADQVISITA CONTECTAQVE EST REQVIESCIT IN PACE XVIII KAL IAN. [4]

L'épitaphe, vraiment unique en son genre, est du IV^e^-V^e^ siècle [5]. Elle a été trouvée à Pouzzoles, sur l'emplacement de la basilique de Saint-Étienne. C. Nonius Flavianus n'est point un martyr ; c'est un enfant de 23 mois. Il est bien clair que ses parents n'ont pas acheté une basilique, dans le sens ordinaire du terme, pour la dédier à leur fils. Il faut donc dire,

[1] *De viris illustribus*, XV.

[2] GUENTHER, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, p. 99.

[3] DUCHESNE, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. VIII (1887), p. 221.

[4] *CIL.* X, 3310.

[5] MINERVINI, *Bullettino archeologico Napolitano*, N. S., t. I (1853), pp. 15, 16, 31-32.

avec le P. Garrucci [1], que le mot *basilica* est employé ici dans un sens restreint, et qu'il désigne quelqu'une de ces constructions dites *cellae, oratoria, cubicula,* contiguës aux grandes basiliques et destinées à des réunions particulières ou à des sépultures de famille. Les parents de Flavianus firent l'acquisition d'une de ces chapelles qui tombait en ruines et la restaurèrent pour y placer le sarcophage de leur enfant. A l'expression *in cuius honorem* ne peut s'attacher ici aucune idée de culte ; elle semble être l'équivalent de : *à la mémoire de C. Nonius Flavianus.*

Que l'érection d'un autel en l'honneur d'un saint soit un indice certain de culte, on n'en saurait douter. C'est surtout en Afrique que nous en rencontrons ailleurs que dans les basiliques. La *mensa Cypriani* qui se dressait, non pas sur le tombeau du saint, mais au lieu du martyre, dans l'*Ager Sexti,* est célèbre [2]. Les Donatistes avaient élevé un grand nombre d'autels *in loco Octavensi* sur les tombeaux des circoncellions exécutés en cet endroit : *in loco Octavensi occisi sunt plurimi et detruncati sunt multi, quorum corpora usque in hodiernum per dealbatas aras aut mensas potuerunt numerari* [3]. Les évêques d'Afrique eurent à légiférer à propos des autels dressés *passim per agros et per vias tanquam memoriae martyrum* [4]. La Vie de S. Martin fait mention d'un autel placé par les évêques à l'endroit que l'on désignait comme une sépulture de martyrs [5].

A première vue, l'*invocation* est un indice indubitable de culte. En y regardant d'un peu près, on peut se convaincre que l'argument est un de ceux dont il faut user avec le plus de réserve. Ce qui donne droit au titre de saint, c'est le culte public et nullement l'hommage restreint d'un petit groupe de fidèles. Or, dans les temps antiques, les chrétiens s'adressaient fréquemment avec confiance à leurs proches qui s'étaient

[1] *Bullettino,* t. c., p. 36-38.
[2] Les textes dans P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* t. II, p. 376-81.
[3] *Optati Milevitani, libri VII,* III, 4, Ziwsa, p. 82.
[4] *Codex eccl. Africanae,* Bruns, t. I, p. 176.
[5] *Vita Martini,* 11.

endormis dans la paix du Seigneur [1]. Voici quelques formules identiques à celles dont nous nous servons aujourd'hui pour réclamer le patronage des saints, et que les anciens inscrivaient sur des épitaphes banales.

MARINE IM MENTEM NOS HABETO DVOBVS ET MACRIANE F(ILIAE) C(ARISSIMAE) [2]
PETE PRO PARENTES TVOS [3]
ET PETE PRO CELSINIANV COIVGEM [4]
EXVPERANTIA IN PACE PETAS PRO NOBIS FELIX [5]
GENTIANVS FIDELIS IN PACE QVI VIXIT ANNIS XXI MENSIBVS VII DIEBVS XVI ET IN ORATIONIS TVIS ROGES PRO NOBIS QVIA SCIMVS TE IN CHRISTO [6]
Ῥώμη ἐνθάδε κεῖται· αἰτήσῃ Ῥώμη ὑπὲρ τῶν τέκνων σου καὶ τοῦ ἀνδρός [7]

Grégoire de Nazianze invoque son père et sa mère Nonna [8]. S. Jérôme écrit, en parlant de Blésilla, qui vient de mourir : *Pro te dominum rogat, mihique, ut de eius mente securus sum, veniam impetrat peccatorum* [9]. Il se recommande aux prières de Paula : *Vale, Paula, et cultoris tui ultimam senectutem orationibus iuva* [10]. Damase termine par ces mots l'inscription qu'il fit placer sur le tombeau de sa sœur Irène :

NVNC VENIENTE DEO NOSTRI REMINISCERE VIRGO
VT TVA PER DOMINVM PRAESTET MIHI FACVLA LVMEN

Il faut donc, avant de se décider sur la portée d'une prière, reconnaître la voix qui la prononce. Cela n'est pas toujours difficile, et l'on n'hésitera pas lorsque les invocations sont

[1] Cf. *Les origines du culte des martyrs*, p. 123.
[2] De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 114. Cf. J. P. Kirsch, *Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, p. 55-61.
[3] Perret, *Catacombes*, t. V, pl. XXXIII, 8.
[4] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, tav. LI, 21.
[5] Bosio, *Roma sotteranea*, p. 214.
[6] Marucchi, t. c., tav. LI, 15.
[7] Wilpert, *Beiträge zur christlichen Archäologie*, IV, dans *Römische Quartalschrift*, t. XX (1906), p. 26.
[8] *Oratio funebris in patrem*, 4, *P.G.*, t. XXXV, p. 989 ; *Epitaphia*, LXXXI, *P.G.*, t. XXXVIII, p. 53.
[9] *Epist.* XXXIX, *P.L.*, t. XXII, p. 472.
[10] *Epist.* CVIII, 33, Hilberg, t. II, p. 350.

multipliées. Dans celles qui, par centaines, couvrent les murs du sanctuaire apostolique *ad Catacumbas* personne ne s'avisera de voir autre chose que l'expression d'un culte public rendu aux apôtres Pierre et Paul [1].

Les *inscriptions votives* ne sont pas nécessairement l'expression d'un culte public. Elles peuvent être un témoignage de la reconnaissance d'un fidèle qui se croit redevable à l'intercession d'un défunt d'une grâce importante. Il n'est pas certain que l'inscription d'Aurélius n'appartient pas à cette catégorie :

DEPOSVIT CORPVS TVMVLO SED LAVDE PERENNIS
AVRELIVS PENETRANS REGNA BEATA POLI
QVI MORTEM VICIT MERITIS MVNDVMQVE RELINQVENS
IMMENSVM CHRISTI POSSIDET IMPERIVM
CVIVS VT AGNOSCAS SANCTAE PRAECONIA VITAE
CONSORTIS LECTOR RESPICE FATA VIRI
AMBO PARI LVCIS CLAVSERVNT TEMPORE METAM
MEMBRAQVE DIONYSIO IVNXIT AMICA PAPAE
PROMPTA SACERDOTIS LACRYMAS MENS IVVIT ORANTIS
HANC IDEO TABVLAM OBTVLIT EVSEBIA
AVRELIVS CIVITATIS RIDITIONIS EPISCOPVS
HAC DIE POSITVS QVO ETIAM PONTIFEX SANCTVS
CONFESSORQVE DIONYSIVS POST CONSOL(ATVM)
DOMNI N(OSTRI) DIVI LEONIS IVNIORIS [2]

On le voit, ce n'est pas là un texte officiel. Nous avons affaire à un acte de dévotion privée. Il est très possible que l'ex-voto d'Eusébie, qui est en même temps l'épitaphe de l'évêque, ait été le premier d'une série, que d'autres fidèles aient partagé la confiance de la pieuse femme et que peu à peu le culte public d'Aurélius se soit ainsi établi. Une chose est certaine : lorsque l'on songea à écrire la Vie du saint, on n'avait pas d'autre document que l'inscription, et on avait cessé de la comprendre [3].

L'invocation d'un saint dans les *litanies* est-il un acte de culte public ? Évidemment s'il s'agit d'une prière liturgique,

[1] P. Styger, *Il monumento apostolico della Via Appia* p 58-82.
[2] *CIL.* V. 6183[a] ; *Act. SS.*, Nov. t. IV, p. 129.
[3] *Act. SS.*, Nov. t. IV, p. 128-42.

et le travail du critique consistera à démontrer que le texte appartient à cette catégorie. Dans son édition des vieilles litanies irlandaises, M. Ch. Plummer n'est pas éloigné de penser que celles-ci sont toutes le produit de la dévotion privée. Aucune indication, dit-il, ne donne à croire qu'elles aient servi au culte public ou qu'elles aient eu cette destination [1], et il note que dans huit sur treize de ces pièces, les demandes sont formulées à la première personne du singulier. Il est vrai, comme il l'indique lui-même, que ce dernier argument n'est pas tout à fait décisif. Le bréviaire mozarabe contient une litanie formulée au singulier : *Domine exaudi et salva et libera me* [2], et on pourrait citer bien d'autres textes liturgiques où le peuple prie au singulier. Le grand critère sera donc ici la provenance ; le caractère public ou privé des litanies sera déterminé par celui du livre d'où elles sont extraites.

Le *panégyrique* d'un saint, prononcé le jour de sa fête, nous ramène à l'argument tiré de la fête elle-même, en tenant compte des indices que fournit la personnalité de l'orateur. Les homélies de S. Jean Chrysostome en l'honneur des martyrs constituent une attestation capitale pour la reconstitution du calendrier d'Antioche à la fin du IV^e^ siècle, et l'œuvre oratoire de plus d'un père de l'Église renferme des matériaux de la même qualité.

Toutefois, il ne faut point se hâter de couvrir de l'autorité du panégyriste, quelque illustre qu'il soit, tout ce qu'avec plus ou moins de discernement il aura emprunté à ses sources. L'étrange morceau d'éloquence où S. Grégoire de Nazianze mêle à l'histoire du grand Cyprien de Carthage les fables qui dès lors avaient cours sur un homonyme d'Antioche, ne

[1] *Irish Litanies*, dans *Henry Bradshaw Society*, t. LXII (1924), p. xv. Voir aussi E. Bishop, *Liturgica historica* (Oxford, 1918), p. 137-64. A noter un curieux texte de Molanus, *Indiculus sanctorum Belgii* (Lovanii, 1573), p. 35, à propos de S. Gerlac : « Commemoratio eius fit in vigilia Epiphaniae Domini, sed quia non est canonizatus, missae sacrificium est de Aeterna Sapientia : et dum Litaniae canuntur, quando ad eum venitur, submissa voce dicitur : Sancte Gerlace ora pro nobis. » Voir encore Serarius, *Litaneutici seu de litaniis libri duo*, dans *Opuscula theologica*, t. III (Moguntiae, 1611), p. 60-94.

[2] *P. L.*, t. LXXXVI, p. 595.

peut évidemment pas servir à accréditer les faits et gestes de Cyprien le Mage [1].

Mais il est un autre écueil de la littérature des panégyriques contre lequel il convient de se mettre en garde. Tous les discours prononcés par des évêques à la louange de quelque pieux chrétien ne rentrent pas dans la catégorie des panégyriques, et, partant, ne sont point nécessairement des monuments d'un culte établi. Les pères de l'Église ont prononcé nombre d'éloges qui se classent rigoureusement parmi les oraisons funèbres. Citons les discours de S. Grégoire de Nazianze sur son frère Césaire et sur sa sœur Gorgonia, celui de de S. Ambroise sur son frère Satyre. Il paraît difficile d'accepter que ces illustres prélats aient voulu assimiler les membres de leur famille aux martyrs que l'Église comblait d'honneurs. D'ailleurs, la structure et le style de ces éloges sont généralement en conformité avec les règles de l'oraison funèbre telles que les ont tracées les rhéteurs de l'antiquité [2].

Il faut avouer pourtant qu'en cette matière des nuances importantes nous échappent. Rappelons le discours de S. Grégoire de Nysse sur S. Basile : *Ἐπιτάφιος λόγος εἰς τὸν ἴδιον ἀδελφὸν τὸν μέγαν Βασίλειον* [3]. Ce titre qu'il a gardé dans les manuscrits, le fait que l'orateur prononce l'éloge de son propre frère sembleraient ne laisser aucun doute sur le caractère propre de ce morceau d'éloquence, et nous n'hésiterions pas, avant tout examen, à le qualifier d'oraison funèbre. Pourtant le discours a été prononcé non à l'occasion d'un obit ou d'une commémoraison funéraire mais dans une panégyrie, le jour de la fête qui se célébrait dès lors en l'honneur de S. Basile [4].

En dirons-nous autant des éloges de Césaire et de Gorgonia ?

[1] Cf. *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*, dans *Anal. Boll.*, t. XXXIX, p. 314-32.

[2] Sur les oraisons funèbres de S. Grégoire de Nazianze, voir X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus, Dissertationes philologicae Argentoratenses*, t. XII,1,1907 ; sur celles de S. Grégoire de Nysse, J. Bauer, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*. Marburg, 1982 ; Méridier *De l'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Paris, 1906), p. 225-74.

[3] *BHG.* 244.

[4] Plus haut, p. 115.

Nous n'irons pas jusque-là, et rien n'indique que leurs funérailles aient été une cérémonie de canonisation. Ces morceaux sont des oraisons funèbres. Mais il fut un temps où se perdit le sens de la distinction à établir entre l'éloge funèbre et le panégyrique. Saisissons sur le fait les inconvénients de la confusion des genres littéraires. D'ailleurs, à lire les préceptes des rhéteurs, on s'aperçoit que dans la catégorie de l'éloge les divisions ne sont pas aussi tranchées qu'on pourrait l'attendre, et il se comprend qu'on ait fini par ne plus y donner l'attention voulue. On cessa donc de voir la différence entre un discours prononcé en l'honneur d'un saint et ceux que l'on entendit le jour des funérailles de Césaire et de Gorgonia. Ceux-ci passèrent, avec les panégyriques de S. Cyprien et des XL martyrs, dans les recueils hagiographiques, et il s'établit une certaine égalité entre les héros célébrés avec une égale éloquence mais nullement sur le même ton. Césaire et Gorgonia sont honorés dans l'Église grecque, sans que l'on puisse produire, pour légitimer ce culte, autre chose que les paroles d'adieu tombées de la bouche de leur frère.

Les discours de S. Ambroise sur son frère Satyre ont certainement été prononcés dans des cérémonies funèbres, l'un, le jour même des funérailles [1], l'autre, qui est un véritable traité sur la foi en la résurrection, à l'obit du septième jour [2]. Une prière pour le défunt termine le premier de ces discours : *Tibi nunc, omnipotens Deus, innoxiam commendo animam; tibi hostiam meam offerro; cape propitius ac serenus fraternum munus, sacrificum sacerdotis* [3]. Véritable oraison funèbre, il a fini également par prendre rang dans la littérature hagiographique. Mais par lui-même il n'est pas une preuve du culte rendu au frère de S. Ambroise.

Les Actes des martyrs sont évidemment un monument du respect des fidèles et renferment parfois des données sur les honneurs dont furent entourés leurs restes sacrés. Mais il ne suffit pas d'un de ces récits pour établir qu'une fête a été instituée. Nous devons chercher ailleurs que dans leur

[1] *BHL.* 7509.

[2] « Quoniam die septimo ad sepulchrum redimus. » *P. L.*, t. XVI, p. 315.

[3] *BHL.* 7509, 80.

Passion des preuves du culte rendu aux martyrs Scillitains. Le texte primitif de cette pièce célèbre se termine à la mort des martyrs : *et statim decollati sunt in nomine Christi* [1]. Justin et Apollonius, martyrs illustres de l'Église de Rome, ont trouvé des hagiographes pour transmettre à la postérité le souvenir de leur héroïsme. Pourtant, ni l'un ni l'autre n'ont obtenu une place dans les fastes romains. Les Grecs résument l'histoire de l'un d'eux dans les synaxaires [2], sorte de canonisation littéraire qui ne comporte aucun culte. Ce n'est que tout récemment que, dans l'Église latine, Justin a pris effectivement rang parmi les saints.

Les mêmes réserves doivent être faites à propos des Vies de saints. Rappelons tout de suite une pièce célèbre, la Vie d'un saint que l'on s'accorderait à placer au début du IIIe siècle. Il s'agit d'Abercius. Nous possédons son épitaphe originale, un texte d'Eusèbe où il est nommé *Ἀυίρκιος Μάρκελλος* [3] et une légende hagiographique dont il existe jusqu'à trois versions différentes [4]. Ni l'épitaphe, ni Eusèbe ne donnent à soupçonner que ce personnage, certainement considérable, ait été honoré comme un saint par l'Église d'Hiéropolis. Toute la preuve que l'on en donne se ramène aux Actes légendaires qui font d'Abercius — celui de l'épitaphe — un évêque d'Hiéropolis (le texte dit partout Hiérapolis) et un thaumaturge, héros de nombreuses aventures. Ces Actes, qui n'ont pas été rédigés avant le Ve siècle, ne présentent pas la moindre trace d'une tradition historique ou liturgique permettant de conclure à l'existence d'un culte régulièrement pratiqué.

On n'a pas d'attestation suffisante non plus de l'épiscopat du vieil Abercius, et il semble assez probable qu'on l'a confondu avec un évêque d'Hiéropolis du même nom qui a vécu quelques siècles plus tard. En effet, parmi les signataires du concile de Chalcédoine se trouve un *Ἀβέρκιος ὁ ἐλάχιστος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεραπολιτῶν πόλεως Φρυγίας Σαλουταρίας*. L'épitaphe, qui n'était pas la sienne mais celle d'un homonyme, a

[1] *BHL.* 7527.

[2] S. Justin y figure à la date du 1 juin. *Synax. eccl. CP.*, p. 721. Au 23 juillet (ibid., p. 835) est cité un Apollonios, qui pourrait être le martyr romain. Mais cela n'est pas certain.

[3] *Hist. eccl.* V, 16, 3. [4] *BHG.* 2-4.

servi de thème à l'hagiographe qui en a tiré l'extraordinaire histoire que nous connaissons.

L'évêque Abercius du Ve siècle a-t-il été invoqué par les fidèles de son diocèse? C'est possible. Mais il reste à compter avec l'hypothèse d'un récit hagiographique sans attaches liturgiques d'aucune sorte, ayant fini par créer cette espèce de culte artificiel qui résulte de l'insertion de la biographie dans les ménologes et de là dans les synaxaires et les ménées.

Il se rencontre dans ces mêmes livres une catégorie de saints qui n'ont jamais été honorés nulle part, et ne sont que les héros imaginaires de quelque histoire édifiante destinée à inculquer une vérité de l'ordre moral ou religieux. Certains romans pieux ont eu le sort de ces éloges funèbres qui ont été assimilés aux panégyriques et ont pénétré avec eux dans les grands recueils hagiographiques. La nuance caractéristique qui les reléguait au rang des paraboles s'est évanouie et en a fait des Vies de saints.

Il n'est pas permis de négliger l'hypothèse qui peut-être se vérifierait souvent, si nous avions toujours le moyen de la contrôler, d'une Vie édifiante, d'un *βίος καὶ πολιτεία* composé en vue d'amorcer un culte qui n'est jamais entré dans la pratique. De nos jours la biographie d'un serviteur de Dieu marque le premier pas dans la voie de la canonisation officielle, et des précautions sont prises par l'autorité pour qu'on ne se trompe pas sur la portée de ces écrits. Que sous le régime d'une plus grande liberté on ait de même essayé parfois, sans y réussir, de créer un mouvement pour décerner les honneurs publics à un personnage mort en odeur de sainteté, et qu'il ne soit resté de cette tentative que le récit de la vie du héros et le tableau de ses vertus, il n'y a rien qui doive nous étonner. En pareil cas, le document hagiographique n'atteste que la dévotion privée de ceux qui l'ont mis au jour.

Quant aux recueils de miracles, ils pèsent en général plus lourd dans la balance, parce qu'ils supposent d'ordinaire un concours de peuple. Ce n'est pas encore le culte organisé ; mais ces manifestations peuvent difficilement se confondre avec le culte privé. Pour ne donner qu'un exemple, dans les temps modernes, d'un saint personnage dont la canonisation n'a pas abouti, mais dont un copieux recueil de miracles atteste le culte populaire, nous citerons Henri VI, roi d'Angle-

terre [1]. Dans l'antiquité, les *θαύματα* constituent ordinairement les annales d'un pèlerinage fréquenté [2].

Au même titre que les monuments littéraires, les monuments figurés peuvent apporter leur témoignage dans la recherche qui nous occupe. Si l'on veut se souvenir de la fresque représentant Ste Pétronille on verra que l'artiste a parfois raison contre l'hagiographe et on regrettera que les représentations des saints soient si rares dans l'art chrétien des premiers siècles. Elles ne se rencontrent, tout le monde le sait, qu'à une époque relativement tardive, et à un moment où elles ne peuvent guère rien nous apprendre sur l'origine d'un culte. Le sujet mériterait d'être traité à part, avec de plus longs développements [3]. Il se présente tout d'abord une difficulté qui ne doit pas être passée sous silence. D'antiques peintures, celles des catacombes et d'autres, ont été invoquées comme les plus anciens témoignages du culte rendu à la Ste Vierge et à S. Joseph. C'était oublier une règle élémentaire d'interprétation, analogue à celle qui veut qu'une phrase soit étudiée dans son contexte. Il fallait démontrer, ce qu'on a trop négligé de faire, que les anciennes images en question représentent la mère de Dieu ou son époux comme objets du culte et pour eux-mêmes, et non comme faisant partie d'un cycle biblique sans rapport spécial avec le culte des saints.

Nous savons d'ailleurs avec certitude qu'à cette époque ne se célébrait aucune fête en l'honneur de la Ste Vierge et de S. Joseph. Il faut, proportion gardée, appliquer les mêmes règles à d'autres cas analogues.

De nos jours les artistes représentent les martyrs avec une palme dans les mains. Il n'en est pas ainsi dans l'antiquité. Les mosaïques et les vieilles peintures nous les montrent dans un vêtement de gloire et faisant au Christ l'hommage de leur couronne ornée de pierres précieuses. Ce signe est le moins équivoque qui puisse être des honneurs publics rendus aux

[1] Voir *Anal. Boll.*, t. XLII, p. 221-23.

[2] Voir *Les recueils antiques de miracles des saints*, dans *Anal. Boll.*, t. XLIII, pp. 5-85, 305-25.

[3] L'ouvrage du P. F. Grossi-Gondi, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli* (Roma, 1923), pp. 31, 44-47, donnera une première orientation.

martyrs. Nous n'en dirons pas autant du nimbe, qui n'a pas toujours été, comme il l'est devenu, la caractéristique des saints. On peut dire que l'histoire de cet attribut est exactement parallèle à celle du mot *sanctus*. Avant d'être donné aux saints, le nimbe a orné la tête des divinités païennes et des empereurs, et par une dégradation insensible, il a servi en général à distinguer du vulgaire les êtres que l'on jugeait élevés au-dessus de l'humanité. Les artistes chrétiens l'adoptèrent de bonne heure, sans arrière-pensée, mais sans le réserver aussitôt, comme ils le firent plus tard, au Christ, aux anges et aux saints. Dans la grande mosaïque de Sainte-Marie-Majeure, l'enfant Jésus et les anges portent le nimbe, mais aussi le roi Hérode. Chose étrange, la patronne de la basilique en est dépourvue.

Le premier monument où un saint apparaît la tête ornée du nimbe est la mosaïque du mausolée de Galla Placidia, à Ravenne, représentant S. Laurent ; il remonte au milieu du V^e^ siècle. A ce moment, c'est un cas isolé. Un siècle plus tard, dans la procession triomphale de Sant'Apollinare Nuovo, tous les martyrs sont nimbés. Dorénavant le nimbe sera la caractéristique par excellence des saints, tout au moins des saints dans la gloire. A Santa Maria Antiqua les XL martyrs de Sébaste sont deux fois représentés : une première fois, c'est la scène du supplice ; puis c'est le triomphe en compagnie du Christ. Le nimbe n'apparaît que dans la seconde fresque. Le même contraste s'observe dans les deux figurations de S. Ménas sur la pyxide du British Museum, où on le voit successivement recevant le coup fatal, puis dans l'attitude du martyr glorifié [1].

Il convient donc, pour décider si un personnage nimbé est ou non un saint, d'appliquer les règles de critique qui nous servent pour interpréter le mot *sanctus*. Le sens du symbole dépend de l'époque et du milieu. Et quand on aura acquis la certitude qu'il a été choisi dans l'intention de désigner un saint, il restera à savoir par qui il a été décerné, s'il traduit la vénération publique, la fantaisie de l'artiste ou la dévotion privée de son Mécène.

[1] A. Krücke, *Der Nimbus und verwandte Attribute* (Strassburg, 1905), p. 96-97.

On a invoqué parfois, comme preuve du culte public rendu à des serviteurs de Dieu, des peintures où ils sont représentés en compagnie de saints authentiques. L'argument n'est pas sans réplique. Ces groupes mêlés doivent se comparer aux recueils de Vies de saints ou aux ménologes, où se côtoient parfois les saints et les bienheureux reconnus et des hommes simplement distingués par un renom de sainteté. Aux artistes il sera pardonné plus encore qu'aux compilateurs, et ils s'en rendent bien compte. C'est assez dire qu'avant de tirer une preuve rigoureuse de l'œuvre de quelque brillant pinceau, il est prudent de remonter à la source de son inspiration.

CHAPITRE IV

LE CONTRÔLE DE L'ÉGLISE

Les manifestations normales du culte des saints sont de nos jours réglées et, d'une certaine manière, surveillées par l'autorité ecclésiastique. A aucun moment, on le conçoit, elle ne s'en est complètement désintéressée. Mais lorsque le peuple chrétien commença à se multiplier dans de larges proportions et que s'affirma l'enthousiasme des foules pour des pratiques qui n'étaient pas de l'essence de la religion, mais qui les attiraient par leur côté sensible, un contrôle plus étroit devint nécessaire. Les progrès de la centralisation devaient le rendre plus efficace. Nous nous proposons de rechercher quelle fut, à l'origine, la part de l'Église officielle dans l'établissement des fêtes des saints. Il serait trop long d'étendre cette enquête à tous les détails du culte. Mais nous ajouterons quelques mots de son intervention dans la rédaction des martyrologes et des légendes, sans oublier ses efforts pour le maintien de l'ancienne discipline réglant la conservation des reliques.

1. *L'approbation du culte.*

L'institution de la fête d'un saint n'est autre chose que la canonisation. On dit généralement qu'avant l'époque où les causes de canonisation ont été appelées à Rome, c'est la voix populaire qui plaçait les saints sur les autels. D'autre part certains auteurs semblent très éloignés de souscrire à cette formule. A les entendre, les honneurs du culte n'ont jamais été décernés qu'après une enquête suivie d'un jugement. Une procédure analogue à celle qui est actuellement dévolue à la Congrégation des Rites, aurait toujours été pratiquée, et l'on cite à ce propos un texte, classique en la matière, tiré de S. Optat de Milève. Cet évêque, qui écrivait vers 380, raconte

l'histoire d'une dame de Carthage réprimandée par l'archidiacre Cécilien, pour avoir posé ses lèvres, avant de recevoir l'eucharistie, sur les reliques d'un prétendu martyr, qui n'avait pas été officiellement reconnu comme tel : *Quae ante spiritalem cibum et potum os nescio cuius martyris, si tamen martyris, libare dicebatur, et cum praeponeret calici salutari os nescio cuius hominis mortui, et si martyris, sed necdum vindicati* [1]. Il s'agit bien ici d'une sentence de l'autorité compétente accordant à un mort le titre de martyr et les honneurs qui y sont attachés. On en a conclu à l'existence d'une institution, portant, après examen, le décret de canonisation, auquel a été donné le nom de *vindicatio* [2]. Le mot *vindicatio* ne se rencontre nulle part avec cette signification dans l'ancienne littérature ecclésiastique : les érudits qui l'ont mis en circulation ont-ils du moins interprété exactement la pensée de S. Optat?

Le culte d'un martyr, nous l'avons vu, s'établissait assez simplement [3]. Dès qu'un chrétien est poursuivi pour la foi, la communauté entière, qu'il représentera au tribunal du juge, est en émoi ; son nom est sur toutes les lèvres. Ceux qui peuvent l'approcher l'encouragent par d'ardentes paroles ; tous le soutiennent de leurs prières et lui souhaitent le triomphe dont l'honneur rejaillira sur l'Église. Lorsqu'il est glorieusement tombé, les frères s'empressent de recueillir ses précieux restes. Le tombeau qui les recouvre, alors même que la prudence exigerait qu'aucun signe distinctif ne le désignât au regard des fidèles, ne sera point perdu de vue. La date du grand événement reste inscrite dans toutes les mémoires, et chaque année, pour en célébrer la commémoraison, on se réunira sous la présidenc de l'évêque devant la pierre qui recouvre les reliques du martyr. C'est ainsi que fut instituée la fête de S. Polycarpe à Smyrne ; de la même manière, à Carthage, celle de S. Cyprien ; et la gloire du martyre étant égale pour tous, il faut en dire autant d'une foule de chrétiens d'un passé moins illustre qui répandirent leur sang pour le Christ.

Qu'était-il besoin d'une instruction préalable pour établir des

[1] Optati Milevitani *libri VII*, I, 16, Ziwsa, p. 18.

[2] Par exemple E. B. Birks, dans *Dictionary of Christian Antiquities*, t. II, p. 1131 ; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 108.

[3] *Les origines du culte des martyrs*, p. 82-84.

faits qui s'étaient passés au grand jour? Pouvait-on hésiter à accorder le titre de martyr à Attalus, à Blandine, à Perpétue, à Félicité, à tous les héros qui avec eux arrosèrent de leur sang les arènes de Lyon et de Carthage? On peut être bien certain qu'aucune délibération ni aucune sentence ne précéda leur inscription au rôle des martyrs.

Il est vrai que toutes les victimes des persécutions n'eurent pas une fin aussi éclatante. A certains moments les prisons étaient pleines de confesseurs qui n'attendaient que la mort ; beaucoup d'entre eux succombaient aux privations et aux mauvais traitements. D'autres, dispersés par la tourmente, trouvaient la mort dans la montagne, dans les déserts, sur mer. La faim, la soif, le froid, les brigands, les animaux sauvages remplaçaient pour eux le glaive du bourreau. Eux aussi, S. Cyprien le proclame hautement, sont des martyrs. Toutefois, on devine qu'avant de reconnaître ce titre à ceux qui mouraient loin des centres de population, on ait pris le temps de s'éclairer sur les circonstances de leur mort.

Il y avait d'autres cas où la réserve s'imposait. On connaît l'histoire odieusement travestie par Tertullien d'un chrétien à qui des âmes charitables ont fait prendre, avant l'audience, un narcotique, et qui meurt dans les tourments avant d'avoir pu répondre un seul mot aux questions du magistrat [1]. Nous ignorons la décision qui a été prise à son égard. Mais on peut être certain que, s'il a pris place parmi les martyrs, ce n'est qu'après un examen rigoureux.

Le contraste de certaines situations exceptionnelles avec le cas normal du martyre n'éclate nulle part comme dans la Passion de S. Pionius. Ce récit nous montre le martyr debout sur le bûcher, ayant à sa gauche un certain Métrodore, prêtre marcionite [2]. A l'un l'Église rendit aussitôt tous les honneurs dont sa fin héroïque pour la défense de la foi le rendait digne. Elle admira peut-être la constance du malheureux, obstiné dans son hérésie ; elle ne pouvait l'admettre au même rang

[1] *De ieiunio*, 12, REIFFERSCHEID-WISSOWA, p. 290. Cf. K. J. NEUMANN, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche* (Leipzig, 1890), p. 188.

[2] *BHG.* 1546, 21.

que Pionius. Un spectacle analogue fut donné aux habitants de Césarée en Palestine lors de la grande persécution. En même temps que l'illustre ascète Pierre, dit Apsélamos, subit le supplice du feu « un certain Asclépios, qui se disait évêque de la secte de Marcion, par zèle, à ce qu'il croyait, pour la religion, mais certes pas pour celle qui est selon la science ». Ainsi parle Eusèbe [1] ; et ici encore, l'Église eut à faire ses réserves. Mais les situations étaient si tranchées, que nulle procédure ne semble avoir été nécessaire.

L'anonyme anti-montaniste transcrit par Eusèbe affirme que les martyrs hérétiques n'étaient pas rares [2], et il ne cite pas seulement les Marcionites, mais aussi ceux de l'hérésie de Montan. « Lorsque ceux de l'Église, dit-il, sont appelés à rendre témoignage à la vraie foi et se rencontrent avec des soi-disants martyrs de l'hérésie des Phrygiens [3], ils s'écartent d'eux, et meurent sans avoir communion avec eux, parce qu'ils ne veulent pas approuver l'esprit de Montan et de ses femmes. Que cela est ainsi, ce qui s'est passé de notre temps parmi ceux d'Eumènie qui ont été martyrisés avec Gaius et Alexandre le montre à l'évidence [4]. » Les principes étaient parfaitement établis. Sur l'application aucune hésitation n'était possible et la sélection des vrais martyrs se faisait d'elle-même.

L'Église n'a pas une moindre horreur du schisme que de l'hérésie, et le sang ne suffit pas à laver cette tache. S. Cyprien l'affirme avec la dernière énergie : on ne peut être martyr et rester détaché de l'Église [5]. S. Augustin est tout aussi formel : *Foris autem ab ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo charitatis, aeterno supplicio punireris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendereris* [6]. Ici encore, les cas concrets devaient être généralement faciles à juger. Si Hippolyte s'était obstiné dans son schisme, sa mort héroïque ne l'aurait pas réhabilité. Mais si, comme nous l'apprend S.Da-

[1] *Mart. Palaest.* X, 3.

[2] *Hist. eccl.*, V, 16, 21.

[3] Une traduction récente fort répandue porte : « et qu'ils se rencontrent avec certains martyrs dits de l'hérésie des Phrygiens. »

[4] *Hist. eccl.*, V, 16, 22.

[5] *De catholicae ecclesiae unitate*, 14, HARTEL, p. 222.

[6] *Epist.* CLXXIII, 6, GOLDBACHER, pars 3, p. 644.

mase, sa rétractation fut éclatante, s'il marcha au supplice en exhortant le peuple à rester fidèle à la foi catholique [1], il fut d'emblée admis au rang des martyrs. On sait que peu d'anniversaires furent célébrés à Rome avec un pareil éclat.

L'hérésie et le schisme ne sont pas seuls à faire obstacle à la suprême consécration de l'héroïsme. A certaines époques, l'ardeur du martyre pousse des chrétiens exaltés à ne pas attendre les poursuites, mais à s'offrir eux-mêmes aux juges, à provoquer leurs sévérités en brisant les idoles ou en troublant les cérémonies. On peut dire qu'il n'y a qu'une voix parmi les écrivains ecclésiastiques, d'accord en cela avec les décrets conciliaires, pour condamner les provocations. La plupart d'entre eux désapprouvent également l'ardeur inconsidérée de ceux qui vont librement se présenter au tribunal ou s'exposent sans motif à des poursuites. « Nous ne louons pas, disait la lettre de l'Église de Smyrne, ceux qui vont s'offrir spontanément. Ce n'est pas là ce que nous enseigne l'Évangile [2]. » S. Cyprien disait au proconsul Paternus : *Cum disciplina prohibeat ut quis se ultro offerat... nec offerre se ipsi possunt* [3]. Clément d'Alexandrie, Origène, S. Pierre d'Alexandrie, Mensurius de Carthage, S. Athanase, S. Ambroise, S. Augustin sont du même avis [4], et S. Grégoire de Nazianze exprimait l'opinion commune en formulant ainsi la loi du martyre : « Le chrétien ne doit pas lui-même s'exposer à la persécution, aussi bien pour épargner un crime aux infidèles que pour ménager sa propre faiblesse. Mais lorsque nous sommes face à face avec la lutte, nous ne devons pas nous y soustraire. C'est témérité que de s'offrir ; c'est lâcheté que de refuser [5]. »

Suivant la rigueur des principes on pourrait donc s'attendre à voir les cas de ce genre soumis à un examen préalable. Aucun témoignage ne vient à l'appui de cette supposition et

[1] Ihm, *Damasi carmina*, 37.

[2] *BHG.* 1556, 4.

[3] *BHL.* 2037, 1.

[4] Les principaux textes dans Le Blant, *Polyeucte et le zèle téméraire*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXVIII, 2, p. 339.

[5] *Orat. in Basilium*, *BHG.* 245, 5, 6. Il exprime la même idée *In Caesarium*, *BHG.* 286, 14.

nos textes donnent l'impression que, sauf le cas d'hérésie, la mort héroïque du martyr arrêtait sur les lèvres du juge ecclésiastique le reproche que son inconsidération aurait méritée. Eusèbe, qui raconte d'après le *Martyrium Polycarpi* l'apostasie de l'imprudent Quintus, insiste sur la réflexion qui termine cet épisode. « Sa chute, dit-il, montra de façon éclatante qu'il ne faut pas affronter de tels périls à l'aventure et sans circonspection [1]. » Ce qui ne l'empêche pas de rapporter ailleurs plusieurs exemples de martyrs qui ont manqué à cette règle élémentaire, et de n'avoir pour eux que des paroles d'admiration. Durant la persécution de Valérien trois frères, Priscus, Malchus et Alexandre, se rendent à Césarée de Palestine, vont au devant du juge, et sont livrés aux bêtes : *τῇ κατὰ Χριστὸν διαλάμψαντες ὁμολογίᾳ θείῳ κατεκοσμήθησαν μαρτυρίῳ*, dit-il sans hésiter [2]. Plus tard, à Césarée aussi, six jeunes gens se présentent au gouverneur Urbain au moment où il se rend au spectacle. « Ils se firent d'abord lier les mains comme pour marquer leur désir du martyre, et se mirent à courir vers lui, se disant hautement chrétiens, et montrant par leur ardeur à subir toutes les cruautés que les adorateurs du Dieu de l'univers se font gloire d'endurer, qu'ils ne redoutent pas les assauts des bêtes féroces. D'abord jetés en prison, ils eurent la tête tranchée [3]. » En commençant son récit, Eusèbe s'exprime ainsi : *τὰ ἐπὶ τούτοις τίς ἰδὼν οὐκ ἐθαύμασεν ἢ καὶ ἀκοῇ μαθὼν οὐκ ἐξεπλάγη;* et il ne semble éprouver aucun besoin d'excuser cette héroïque folie.

Dans la Thébaïde, il a contemplé lui-même, nous dit-il, « l'admirable ardeur, la force vraiment divine et le zèle de ceux qui croyaient au Christ de Dieu. En même temps, en effet, qu'on prononçait la sentence contre les précédents, d'autres accouraient vers le tribunal du juge et confessaient qu'ils étaient chrétiens sans se soucier des terribles douleurs et des multiples genres de supplices auxquels ils s'exposaient ; mais intrépides, ils parlaient avec liberté de la religion du Dieu de l'univers et recevaient avec joie, le sourire aux lèvres et de bonne humeur la sentence suprême de la mort jusqu'à faire

[1] *Hist. eccl.*, IV, 15, 8.
[2] *Hist. eccl.*, VII, 12.
[3] *Mart. Palaest.*, III, 3, 4.

monter des hymnes d'actions de grâces vers le Dieu de l'univers jusqu'à leur dernier soupir »[1].

S. Grégoire de Nazianze, qui repousse formellement toute initiative téméraire et qui ne peut approuver les habitants de Cappadoce d'avoir mis le feu au temple de la Fortune, s'attirant ainsi la colère de Julien[2], raconte, avec des accents de triomphe, l'exploit de ce jeune chrétien qui subit un cruel martyre pour avoir insulté la mère des dieux et renversé son autel[3]. La constance inébranlable dans les tourments était sans doute regardée comme le signe d'une inspiration particulière. S. Athanase, qui partage l'avis général en ces matières et rappelle les conseils de prudence suivis par la plupart des martyrs, admettait pareille explication. « Ils fuyaient la persécution et se retiraient dans une cachette. Lorsqu'ils étaient découverts, ils subissaient courageusement le martyre. Quelques-uns, il est vrai, se sont livrés aux persécuteurs... Mais ils l'ont fait de façon à montrer à tout le monde qu'ils étaient sous l'action de l'Esprit Saint[4]. »

Le cas de conscience résolu par les saintes Bernicé, Prosdocé et Domnina, ainsi que par Ste Pélagie qu'une mort volontaire a mise à l'abri des atteintes brutales de la soldatesque ne semble pas avoir troublé l'Église d'Antioche. Sans hésitation elle les a honorées comme martyres et a célébré leur héroïsme[5]. S. Augustin a éprouvé quelque embarras à justifier pareille détermination, comme l'indique assez le titre du chapitre qu'il consacre à cette question : *De his quae fieri non licent, cum a sanct s facta noscuntur, qua ratione facta credenda sint*[6]. « Je ne voudrais pas, dit-il, juger ces choses-là à la légère. Les Églises ont-elles, en honorant leur mémoire, obéi à une suggestion divine appuyée sur des témoignages dignes de foi ?

[1] *Hist. eccl.*, VIII, 9, 5.

[2] *Contra Iulianum*, I, 92, *P.G.*, XXXV, t. p. 625.

[3] *Contra Iulianum*, II, 40, *P.G.*, t. c., p. 716. Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 39, 4, désapprouve Abdas d'avoir détruit un πυρεῖον, mais le loue de s'être refusé à le rétablir.

[4] *Apol. de fuga sua*, 22, *P.G.*, t. XXV, p. 673.

[5] Cf. *Les origines du culte des martyrs*, p. 230-31. Nous ne disons rien de Ste Agathonicé, qui se serait jetée dans les flammes. Le fait, raconté dans un texte beaucoup trop vanté (*BHG.* 293), ne semble pas suffisamment établi.

[6] *De civitate Dei*, I, 26

Cela peut être. Que dirons-nous si elles ont suivi, non pas une erreur humaine, mais un ordre de Dieu? Si au lieu de se tromper elles ont obéi? »

Le grand docteur aurait sans doute suggéré un motif analogue pour justifier le titre de martyr donné au conscrit Maximilien se dérobant au service militaire parce qu'il le jugeait incompatible avec la profession du christianisme [1]. On pourrait dire, qu'en l'envoyant à la mort, le magistrat a puni un déserteur. Mais ce déserteur s'imaginait à tort que sa foi lui interdisait de servir dans l'armée. D'autres l'ont pensé comme lui [2]; il n'a fait, comme eux, que suivre la voix de sa conscience. L'Église, certaine de sa bonne foi, a estimé sans doute qu'en honorant l'héroïsme de son sacrifice, elle ne recommandait nullement l'erreur de jugement qui l'avait rendu inévitable; et nous pouvons croire qu'il en a été de même dans les cas où nous soulèverions nécessairement la question de témérité ou de suicide. Aucun indice ne permet d'affirmer qu'elle se soit posée pour les contemporains. Les tourments et la mort subis sans défaillance pour la vraie foi, étaient, en pratique, le seul critère du martyre.

Jusqu'ici les diverses provinces de la Chrétienté nous ont présenté, durant la période des persécutions, un spectacle assez uniforme. Nulle trace d'enquête, ni de discussion, ni de jugement. Les cas qui à distance des événements semblent douteux ont été résolus sur l'heure. Nulle part il n'est question d'un tribunal réuni pour examiner une situation équivoque.

La persécution de Dioclétien ouvre pour l'Église d'Afrique une ère d'agitations durant laquelle la conception du martyre que cherchent à faire prévaloir de dangereux fanatiques crée aux autorités ecclésiastiques de continuels soucis et l'amène à des interventions inévitables. Toutes les incorrections, tous les excès désapprouvés par l'Église sont dans le programme des Donatistes. Leurs écarts sont si fréquents et si contagieux qu'une vigilance de tous les instants est requise pour prémunir les fidèles contre l'entraînement. Nulle part l'ar-

[1] *BHL.* 5813. Cf. *Les Passions des martyrs et les genres littéraires,* p. 104-110.

[2] Voir notre travail *La persécution dans l'Armée sous Dioclétien,* dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique,* 1921, p. 150-66.

deur du martyre ne revêt des formes aussi exagérées et souvent si odieuses. Durant la grande persécution, l'évêque de Carthage Mensurius est obligé d'élever la voix pour condamner formellement ceux qui vont s'offrir aux persécuteurs et déclarent posséder des Écritures qu'ils ne donneront pas, mais que personne ne leur demande. Il défend aux chrétiens d'honorer la mémoire de ceux qui s'attirent ainsi la mort. C'étaient souvent, d'ailleurs, des gens peu recommandables. Parmi eux il y avait des criminels, des débiteurs du fisc à qui la vie était devenue insupportable. Il en est qui pensaient effacer ainsi leurs crimes ou même gagner de l'argent et être bien traités en prison par la charité des chrétiens [1]. C'est sous l'épiscopat de Mensurius que se place l'incident de Lucille, rapporté plus haut [2]. On comprend, par ce qui suivit, combien il était nécessaire d'agir et d'exercer un contrôle rigoureux.

On voyait parfois des troupes, *vagantia turbarum agmina*, se précipiter au milieu des assemblées des païens, non pas même pour briser les idoles, mais pour se faire massacrer. « Si au moins, dit S. Augustin, ils avaient agi en vertu de quelque légitime délégation, ils auraient pu, en cas de malheur, prendre *qualemcumque umbram nominis martyrum*. Mais ils laissaient les idoles intactes et n'allaient chercher que la mort [3] ».

Le second canon du concile général de Carthage tenu en 348 sous Gratus, deuxième successeur de Mensurius, édicte des peines sévères contre ceux qui honorent les faux martyrs : « Qu'aucun profane ne compromette la dignité des martyrs et ne l'applique à des morts qui ont simplement souffert et qui sont inhumés seulement par la charité de l'Église. Qu'on ne donne pas le nom de martyr à des gens qui se sont follement précipités du haut d'un rocher ou se sont tués d'une façon analogue en commettant le péché [4]. » Les fanatiques dont parle le concile croyaient avoir droit au titre de martyr et leurs partisans les honoraient comme tels. C'est à de pareilles aberrations que S. Augustin ne cesse d'opposer la maxime :

[1] AUGUSTINI *Breviculus collationis cum Donatistis*, XIII, 25, PETSCHENIG, p. 74.

[2] P. 162-63.

[3] AUGUSTINI *Epist.* CLXXXV, 12.

[4] MANSI, *Concilia*, t. III, p. 145.

Non poena sed causa [1]. Ces folies durèrent longtemps. Les circoncellions, de redoutable mémoire, les poussèrent à un tel degré qu'il n'est pas de trop de l'autorité d'un Augustin pour en faire admettre la réalité. « Quelques-uns, pour se faire massacrer, se jetaient au-devant des voyageurs armés, proférant contre eux d'horribles menaces de mort s'ils refusaient de les tuer. Parfois ils avaient recours à la violence pour obliger des juges rencontrés en chemin à leur faire donner la mort par les bourreaux ou par leurs officiers. Et l'on raconte qu'un de ces juges leur joua le tour de les faire lier comme pour le supplice, et de les abandonner ainsi sans violence et sans verser le sang. Ce fut pour eux un jeu de se tuer en se jetant dans les précipices, dans l'eau ou dans les flammes. Le démon leur indiqua ces trois genres de mort auxquels ils avaient recours lorsqu'ils ne trouvaient personne pour tirer l'épée sous leurs menaces [2]. »

Ces hommes avaient fini par être un danger public et les évêques donatistes eux-mêmes furent obligés de réclamer contre eux des mesures de répression. C'est ainsi qu'ils furent amenés à écrire au comte d'Afrique, Taurinus, qui eut recours à la force armée. Un bon nombre de ces malheureux furent tués dans une localité nommée Octavum. « On peut compter leur nombre, dit S. Optat, par les autels ou « tables » blanchies placées sur leur tombeau. On commença même à en enterrer quelques-uns dans des basiliques. Clarus, prêtre de Sabulum, fut obligé par son évêque à déterrer ceux qu'il avait inhumés ainsi [3]. » Ces rigueurs n'arrêtèrent pas l'agitation. Une nouvelle intervention de l'armée fut nécessaire, et l'hagiographie donatiste est là pour prouver que les sectaires s'empressaient de rendre aux victimes de ces bagarres les honneurs dus aux martyrs [4].

[1] Il la développe notamment dans le sermon 325, n. 2, *P.L.*, t. XXXVIII, p. 1148.

[2] Augustini *Epist.* CLXXXV, 12.

[3] Optati Milevitani lib. III, 4, Ziwsa, p. 82.

[4] *Passio Marculi*, *BHL.* 5271 ; *Passio Isaaci et Maximiani*, *BHL.* 4473. Cf. Optati lib. III, 6-8, Ziwsa, p. 86-92.

Il n'était pas rare que du côté des catholiques aussi il y eût des victimes auxquelles le nom de martyr pouvait difficilement être refusé. Qui s'étonnera qu'en cette période troublée, où c'était à qui usurperait ce glorieux titre, les évêques ne l'aient accordé qu'après une minutieuse enquête? Il nous est resté une inscription acrostiche, attribuée à S. Augustin [1], et où se traduisent fort clairement les préoccupations du moment et les précautions qu'elles imposaient aux chefs de l'Église. Elle célèbre le diacre Nabor.

DONATISTARVM CRVDELI CAEDE PEREMPTVM
INFOSSVM HIC CORPVS PIA EST CVM LAVDE NABORI
ANTE ALIQVOT TEMPVS CVM DONATISTA FVISSET
CONVERSVS PACEM PRO QVA MORERETVR AMAVIT
OPTIMA PVRPVREO VESTITVS SANGVINE CAVSA
NON ERRORE PERIT NON SE IPSE FVRORE PEREMIT
VERVM MARTYRIVM VERA EST PIETATE PROBATVM
SVSCIPE LITTERVLAS PRIMAS IBI NOMEN HONORIS [2]

Donatiste converti, tué par ses anciens coréligionnaires, il a sacrifié sa vie pour la paix religieuse. Il ne s'est point donné la mort et a véritablement souffert le martyre pour la bonne cause.

Le pays se trouvait rempli de monuments en l'honneur des martyrs. Dans les campagnes et le long des routes on rencontrait à chaque pas des autels et des chapelles, que le peuple entourait souvent d'un culte superstitieux. Les évêques s'en émurent, et voici ce que prescrivit le III[e] Concile de Carthage : *Item placuit, ut altaria, quae passim per agros aut vias tanquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis, qui iisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur. Si autem hoc propter tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt, nulla ibi superstitione devincti teneantur* [3]. Ils indiquent aussi dans

[1] L'inscription a été trouvée dans un manuscrit avec le titre : *Versus sancti Augustini*. Le style et le contenu répondent si bien à cette attribution qu'il paraît difficile de la contester.

[2] DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, t. II, p. 44.

[3] MANSI, *Concilia*, t. III, p. 971. Cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, t. II, 2[e] Aufl., p. 84.

quelles conditions peuvent s'établir des chapelles : *Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi aut ibi corpus aut aliquae certae reliquiae sint aut ubi origo alicuius habitationis vel possessionis vel passionis fidelissima origine traditur* [1].

Les inventions de reliques à la suite d'une apparition céleste étaient jugées suspectes. Outre qu'elles rappelaient des incidents assez fréquents dans l'histoire du paganisme, les évêques comprenaient à merveille le danger de s'écarter de la tradition dans des matières aussi délicates. Ils continuent donc : *Nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubi(cum)que constituuntur altaria omnimode reprobentur* [2]. Il y eut des moments où l'introduction de cultes nouveaux à la suite de prétendues révélations sévit dans certaines parties de la chrétienté [3]. L'Afrique ne pouvait échapper à la contagion. Les évêques firent entendre ce grave avertissement, qui eut un retentissement considérable. Il fut inséré dans le Décret de Gratien [4]. Que n'a-t-il été mieux écouté.

Nous venons de voir ce qui répondrait en Afrique au mot *vindicatio* si ce mot appartenait à la terminologie ecclésiastique. S'il faut en croire De Rossi [5] et les nombreux érudits qui l'ont suivi, l'institution fonctionnait à Rome, et il nous serait resté un curieux monument de son activité, nous voulons parler de l'épitaphe originale du pape Fabien († 250), dont les fragments ont été retrouvés au cimetière de Calliste. En les rassemblant, on a réussi à recomposer l'inscription entière

ΦABIANOC ЄΠΙσκοπος MαPTυρ

Le mot μάρτυρ est écrit en monogramme, et il suffit d'un coup d'œil jeté sur la pierre pour remarquer qu'il est d'une autre main, qu'il a été gravé après coup, plus légèrement que le reste, lorsque le marbre était déjà en place.

Deux explications de ce fait se présentent à l'esprit. On

[1] Ibid.
[2] Ibid., Cf. *Codex ecclesiae africanae*, 83, Bruns, t. I, p. 176.
[3] *Les origines du culte des martyrs*, p. 89-109.
[4] CXXVI, dist. I. *De Consecratione.*
[5] *Roma sotterranea*, t. II, p. 58-62.

aurait, en temps de persécution, évité par prudence d'inscrire sur le tombeau le titre de martyr. Ou bien ce titre n'aurait été reconnu que plus tard. De Rossi n'a pas goûté la première hypothèse, et s'est déclaré pour la seconde. « Après la mort de Fabien, dit-il, le siège apostolique demeura vacant environ un an et demi. On remit jusqu'à l'élection du successeur, pour être soumis à son jugement, une foule d'affaires ecclésiastiques, comme nous l'apprennent les lettres du clergé romain. Il me paraît donc probable que la reconnaissance solennelle du titre de martyr, dû à Fabien, fut réservée à son successeur, et que pour cela le mot *μάρτυρ* fut ajouté à l'épitaphe quelque temps après la sépulture. Si mon opinion est exacte, ajoute-t-il, l'inscription dont je parle sera le plus ancien monument de la *vindicatio* ou canonisation des martyrs. »

La thèse de l'illustre archéologue n'est pas sans prêter flanc à des objections [1]. Car enfin la nécessité d'un contrôle et d'un jugement se comprend dans le cas douteux d'un personnage obscur, dont la mort est entourée de circonstances mystérieuses. Mais quelle hésitation pouvait avoir l'Église de Rome sur le martyre de son chef? Et il n'y en eut aucune au sujet de Fabien. On n'attendit point l'élection du succeseur pour lui reconnaître son titre. Aussitôt après sa mort le clergé romain écrivit à l'Église de Carthage pour lui notifier la fin glorieuse du pontife, *de glorioso exitu*, insistant sur l'exemple salutaire de sa fermeté dans la foi [2].

Mais ce qui prouve définitivement que l'addition tardive du mot *μάρτυρ* ne s'est pas faite à la suite d'une enquête, c'est l'argument fourni par l'épitaphe du pape Pontien, récemment retrouvée. Elle est libellée comme la précédente

ΠΟΝΤΙΑΝΟϹ ΕΠΙϹΚοπος ΜαΡΤνρ

et le dernier mot, cette fois encore sous forme de sigle, a été ajouté plus tard, exactement dans les mêmes conditions. Or, dans le cas de Pontien, il ne saurait être question d'un examen préliminaire à la reconnaissance du titre de martyr. Ce pape a été exilé en Sardaigne durant la persécution de Maximin, l'an 235. Pour ne point laisser son église sans gouvernement,

[1] Sur tout ceci, voir O. Marucchi, *La iscrizione sepolcrale del papa Ponziano*, dans *Nuovo bullettino*, t. XV (1909), p. 35-50.

[2] Cypriani *Epist.* VIIII.

il renonça au pontificat : *in eadem insula discinctus est IIII kl. octobr.* [1]. Il vécut environ une année encore et mourut dans son exil, *adflictus, maceratus fustibus* [2].

Après l'abdication de Pontien, Antéros fut élu à sa place. Son pontificat fut des plus courts : il mourut avant son prédécesseur, le 3 janvier 236, et fut remplacé par Fabien. Celui-ci profita d'une période d'accalmie pour obtenir l'autorisation de transporter à Rome la dépouille de Pontien. Il se rendit en personne au lieu d'exil du pontife et ramena ses reliques, qu'il déposa dans le cimetière de Calliste : *quem beatus Fabianus adduxit cum clero per navem et sepelivit in cymiterio Calisti via Appia* [3]. La translation eut lieu probablement sous le règne des deux Philippe (244-248) favorables aux chrétiens. L'on ne dira pas qu'au jour où le pape Fabien déposa dans la crypte pontificale le corps de Pontien il pouvait rester le moindre doute sur le martyre de son précédesseur, et il est impossible de s'imaginer que, s'étant rendu en Sardaigne pour recueillir ses restes, il ait négligé de s'enquérir sur les derniers mois de sa vie et sur les circonstances de sa mort. Au moment où se fermait le tombeau de Pontien, tout le monde savait qu'il était mort pour la foi et c'est pour des raisons qui nous échappent que le titre de martyr ne fut pas aussitôt gravé sur le marbre. On en dira autant de l'épitaphe de Fabien.

A quelle occasion les épitaphes de ces papes furent-elles complétées ? La paléographie des sigles qui durent être gravés avec des précautions spéciales et assez légèrement pour ne pas briser la plaque fermant le loculus, ne peut guère servir à déterminer l'époque exacte. On ne se trompera guère en disant que le même ouvrier a inscrit le mot *μάρτυρ* sur les deux pierres tombales. Ce fut sans doute à l'occasion d'une révision du férial, comme celle qui nous a valu le calendrier libérien, où sont distingués les papes martyrs de ceux qui ne le sont pas. On a pensé aussi à Damase, si zélé pour la mémoire des martyrs, notamment de ses prédécesseurs dont il orna les tombes dans la crypte de la voie Appienne. Le nom de Sixte III

[1] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 4.

[2] Ibid., p. 145. Cf. p. xciv. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 73-80.

[3] Duchesne, t. c., p. 145.

a été prononcé également. Le *Liber Pontificalis* dit de lui : *Fecit... platoma in cymiterio Calisti ubi commemorans nomina episcoporum* [1]. Il n'est pas facile de se décider. Quoi qu'il en soit, l'argument invoqué pour retrouver à Rome les traces d'une organisation permanente que des circonstances spéciales avaient fait naître ailleurs ne saurait mériter considération. Il était nécessaire de le montrer.

Quelques indices secondaires ont été relevés. Ainsi, l'inscription du martyr Némésius, dont l'original placé autrefois sur la voie Latine est perdu, mais dont le texte subsiste dans les recueils épigraphiques.

MARTYRIS HAEC NEMESI SEDES PER SAECVLA FLORET
SERIOR ORNATV NOBILIOR MERITO
INCVLTAM PRIDEM DVBITATIO LONGA RELIQVIT
SED TENVIT VIRTVS ADSERVITQVE FIDEM [2]

Tout n'est pas également clair dans cette inscription, et le dernier vers est plus obscur que le reste. Il est question dans ces distiques d'un martyr dont le tombeau a été longtemps négligé [3] à cause de certains doutes persistants. Mais sur quoi portaient-ils ? Sur le droit de Némésius aux honneurs du martyre ou sur l'emplacement exact de son tombeau ? Nous n'oserions trancher la question [4].

Beaucoup plus aisées à interpréter sont des formules comme celle de l'inscription suivante :

[1] Duchesne, t. I, p. 234 et p. 236, n. 16.

[2] De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, t. II, p. 102 ; Ihm, *Damasi carmina*, 80.

[3] Il peut être utile de comparer à l'inscription de Némésius celle du martyr Maurus (Ihm, 44) dans la série Damasienne :

MARTYRIS HIC MAVRI TVMVLVS PIA MEMBRA RETENTAT
QVEM DAMASVS RECTOR LONGO POST TEMPORE PLEBIS
ORNAVIT SVPPLEX CVLTV MELIORE DECORANS
INSONTEM PVERVM CVI NVLLA POENA DEIECTI (*sic*).

[4] M. Marucchi dans *Nuovo bullettino*, t. XI (1905), p. 25-26, explique ainsi le texte : « lungamente si era dubitato di quel martire, il che vuol dire esserci dubitato se egli fosse stato martire... Si tratta adunque di un martire che in epoca piuttosto tarda fu riconosciuto come tale e fu *vindicatus*. »

ALFENIE NARC[ISSAE
FILIE CARISSI[MAE
SIG MARTYRI [1]

Ceux qui ont voulu comprendre qu'elle mentionnait la reconnaissance d'une martyre ont lu SIG[NATAE] MARTYRI [2] alors que sans la moindre hésitation il faut lire SIG[NO] MARTYRI, le mot *signum* n'indiquant autre chose que le surnom d'Alfenia Narcissa [3].

C'est encore à la lecture arbitraire d'un sigle que nous devons un nouvel argument en faveur de l'institution d'un tribunal des canonisations. Dans la liste des *Nomina episcoporum catholicorum diversarum provinciarum qui Carthagine ex praecepto regali venerunt* [4], plusieurs noms sont suivis de la mention *prbt*, abréviation inusitée qui a peut-être été mal reproduite par les copistes, et a fort embarrassé les commentateurs. Ils s'accordent généralement à penser qu'elle désigne les évêques qui ont cessé de vivre [5]. Mais personne ne s'était avisé de la lire, comme on l'a fait récemment : *pr(o)b(a)t(us)*, interprété dans le sens d'approbation de culte [6].

Il n'y a pas plus d'apparence qu'il en soit ainsi qu'il n'y a à tirer parti du vers Damasien

SANGVINE PVRPVREO SEQVERIS HYACINTE PROBATVS [7]

Leblant a publié l'épitaphe d'un soldat, Flavius Florinus,

[1] O. MARUCCHI, dans *Nuovo bullettino*, t. IX (1903), p. 281.

[2] *Nuovo bullettino*, t. c., p. 21.

[3] BORGHESI, *Œuvres complètes*, t. III, p. 502 ; F. GROSSI-GONDI, *Trattato di epigrafia cristiana*, p. 85-86 ; M. LAMBERTZ, *Zur Ausbreitung des Supernomen oder Signum im römischer Reiche*, dans *Glotta*, t. IV (1912), p. 78-143 ; t. V, p. 99-170

[4] PETSCHENIG, *Victoris ep. Vitensis Historia persecutionis Vandalicae*, p. 117-34 ; HALM, dans *M.G.*, Auct. antiq., t. III, p. 63-71.

[5] RUINART, dans *P.L.*, t. LVIII, p. 276 ; F. PAPENCORDT, *Geschichte der Vandalischen Herrschaft in Africa* (Berlin, 1837), p. 371-74.

[6] MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 108. D'après M. S. GSELL, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXI (1901), p. 209, Mgr Toulotte aurait démontré que le sigle doit se lire *probatus*. La démonstration — si démonstration il y a — ne nous paraît pas convaincante.

[7] IHM, 49.

dont le texte se termine ainsi : POSITVS EST AD SANCTOS ET PROBATVS ANNORVM DECIM ET OCTO HIC COMMEMORA ... SANCTA IN ECCLESIA LVGDVNENSI [1]. Bien qu'il soit assez connu que *probatus* est un terme militaire [2], la traduction suivante a été proposée : « Flavius... a été enterré auprès des saints, et après une « vindicatio » qui a duré 18 ans, ce saint homme a été trouvé digne de recevoir officiellement le titre que l'opinion publique lui avait déjà décerné [3]. » Exégèse forcée, qui n'a pas le moindre fondement.

Tout ce que nous savons de l'Orient donne à penser qu'en matière de culte le contrôle n'y a pas été plus actif ni plus rigoureux qu'ailleurs. Évidemment, les fêtes n'ont pas été instituées sans le consentement des évêques. On nous dit expressément que S. Grégoire le thaumaturge s'est occupé de régler le calendrier de son église [4]. Les rares renseignements qui nous sont parvenus se rapportent à des faits postérieurs aux grandes persécutions. Dans quelques cas douteux nous voyons l'évêque prendre l'initiative d'une décision. Martyrius et Marcien les compagnons (*σύνοικοι*), les « notaires » de l'évêque Paul de Constantinople, livrés par Macédonius, avaient subi la peine capitale. On les rendait responsables du meurtre d'Hermogène, officier impérial, tué par la populace. S. Jean Chrysostome les jugea dignes des honneurs rendus aux martyrs, et leur fit bâtir une église que Sisinnius acheva [5]. Un autre évêque de Constantinople, Atticus, fut obligé de faire acte de rigueur pour mettre un terme aux manifestations des Novatiens auprès du tombeau de Sabbatius, dont le corps avait été ramené de Rhodes, son lieu d'exil, à Constantinople. Il le fit déterrer la nuit et porter ailleurs [6].

Si dans la plupart des cas ces questions se réglaient par l'évêque d'accord avec les fidèles, il n'en était pas toujours ainsi, comme le montre le curieux épisode d'Ammonius, que

[1] *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 41.
[2] LEBLANT, t. c., p. 82.
[3] H. LECLERCQ, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden*, t. XXIV (1903), p. 405.
[4] *BHG.* 715, 13.
[5] SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 3, 1, 2.
[6] SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 25, 9.

S. Cyrille d'Alexandrie voulut faire honorer comme martyr, sous le nom de Thaumasius. Il éprouva de la résistance chez son peuple, qui n'était pas unanimement disposé à se prosterner devant le tombeau d'un fanatique compromis dans des bagarres et condamné de ce chef [1].

On cite parfois, à propos de faits de canonisation, un passage de Sozomène sur les chrétiens tués durant les troubles suscités par les païens. L'empereur Théodose les proclama bienheureux : *τοὺς μὲν ἀναιρεθέντας χριστιανοὺς ἐμακάριζεν ὡς μαρτυρίας γερῶν μετασχόντας καὶ ὑπὲρ τοῦ δόγματος προκινδυνεύσαντας*. Mais l'empereur, dans une pensée élevée, refusa de sévir contre les coupables [2]. L'historien est ici tributaire de Rufin qui s'exprime ainsi : *Ille qui ingenita mentis clementia errantes mallet emendare quam perdere, rescribit illorum quidem vindictam, quos ante aras sanguis fusus martyres fecit, non esse poscendum, in quibus dolorem interitus superaverit gloria meritorum* [3]. On le voit, l'avis de l'empereur est que ces chrétiens sont tombés glorieusement et méritent le titre de martyrs. Il ne décrète pas que les honneurs du culte leur seront rendus.

La déclaration de Théodose rappelle l'épisode du moine Télémaque ou Almachius, mettant fin, à Rome, par sa mort, aux combats de gladiateurs. C'est la version de Théodoret, qui ajoute : l'empereur Honorius, en même temps qu'il supprimait ces barbares spectacles, plaça l'intrépide moine au nombre des glorieux martyrs : *τοῦτο μαθὼν ὁ θαυμαστὸς βασιλεὺς τὸν μὲν τοῖς νικηφόροις συνηρίθμησε μάρτυσι, τὴν δὲ πονηρὰν ἐκείνην ἔπαυσε θεωρίαν* [4]. Il ne s'agit pas ici, sans doute, d'une simple appréciation. Il est très vrai que l'exploit d'Almachius a inspiré des hagiographes et que son nom a trouvé place dans les martyrologes [5]. Mais il est bien peu vraisemblable que l'empereur seul, sans l'intervention de l'évêque de Rome, ait décerné au héros les honneurs du culte.

[1] Voir nos *Martyrs d'Égypte*, p. 36.
[2] Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 15, 17.
[3] *Hist. eccl.*, XI, 22. Mommsen, p. 1026.
[4] *Hist. eccl.*, V, 26.
[5] Voir *S. Almachius ou Télémaque*, dans *Anal. Boll.*, t. XXXIII, p. 421-28.

Dans les Gaules, la première intervention épiscopale connue en matière de culte des saints est l'acte énergique de S. Martin rapporté par Sulpice Sévère. Non loin de sa ville episcopale était un endroit que l'on croyait sanctifié par le sang des martyrs. Ses prédécesseurs y avaient autorisé l'érection d'un autel. Mais le saint soupçonnait quelque irrégularité, et s'enquit auprès des anciens du nom du martyr et de l'époque de sa passion. N'ayant obtenu aucune réponse satisfaisante, il se mit en prières, et apprit par révélation que, bien loin d'être un martyr, le mort était un brigand exécuté pour ses crimes et qu'une fatale erreur avait fait prendre pour un saint. Il n'hésita pas, renversa l'autel et abolit du coup le culte superstitieux qui se pratiquait là. Ce grand exemple d'un prélat qui ne croit pas attenter à l'honneur de son ordre en reconnaissant que ses prédécesseurs ont pu se tromper, a été trop rarement suivi.

Le tableau du culte des saints à l'époque mérovingienne, tel que nous le trace Grégoire de Tours, est loin de donner l'impression d'un contrôle rigoureux des évêques sur l'établissement des nouveaux cultes. La plupart du temps il n'est fait mention que de la dévotion des fidèles. Les faveurs obtenues par l'intercession d'un serviteur de Dieu sont ordinairement indiquées comme la raison déterminante, et le degré de sainteté est estimé d'après le nombre des miracles. La plupart des notices se terminent par des récits de grâces obtenues ou par une mention dans le genre de celle-ci : *qui se virtutibus manifestis saepius declaravit* [1].

Les origines du culte d'une sainte Crescence, dont le souvenir s'est perdu depuis longtemps [2], sont racontées par Grégoire de Tours avec une précision qui ne laisse rien à désirer. « Dans le bourg de Paris se trouvait un tombeau, non loin du lieu où est l'église mère, comme on l'appelle. Rien ne l'abritait et il portait ces mots inscrits sur la pierre :

HIC REQVIESCIT CRESCENTIA SACRATA DEO PVELLA

Mais personne, pas même les vieillards, ne pouvait se rappe-

[1] *Vitae Patrum*, VII, 6.
[2] *Act. SS.*, Aug. t. III, p. 729.

ler quels avaient été ses mérites et ce qu'elle avait accompli en ce monde [1]. » L'épitaphe, on le voit, est celle d'une simple religieuse et jamais aucun honneur n'avait été rendu à ce tombeau.

« Enfin un clerc lut cette épitaphe, et la foi les animant, les gens soupçonnèrent que cette vierge pourrait bien avoir quelque rapport avec la majesté divine. Comme on était dans l'hésitation, quelqu'un, que tourmentait l'ardeur de la fièvre tierce accompagnée d'un grand tremblement, avala un peu de poudre grattée sur le tombeau, et bientôt, le tremblement s'apaisant, il alla mieux. La nouvelle s'étant répandue, beaucoup de gens qui souffraient du même mal en profitèrent. Plus tard, le monétaire de la ville étant tombé gravement malade, la jeune fille lui apparut en songe et lui dit : « Va au plus vite recouvrir le tombeau de la vierge Crescentia. Cela te sera un secours pour n'être pas tourmenté plus longtemps par ta maladie. » Celui-ci plein de confiance va chercher de la chaux, construit un oratoire sur le tombeau et est aussitôt délivré de son mal. Mais afin que la puissance de cette vierge fût exaltée davantage, quelqu'un de la ville eut mal aux dents ; sa joue était enflée au point de lui permettre à peine de prendre un peu de nourriture. Plein de foi il se rend au tombeau, et s'étant taillé une sorte de cure-dents, il le plaça dessus, et dès qu'il l'eut approché de sa dent, la douleur disparut. Après cette expérience, ceux qui souffrent du mal de dents demandent le secours de cette vierge et sont guéris [2]. » C'est donc l'initiative privée qui seule a agi et a fait bâtir une chapelle sur une tombe jusque-là inconnue, devenue peu à peu le centre d'un pèlerinage.

Abraham, venu d'Orient, était allé s'établir en Auvergne, et avait répandu ses bienfaits sur la contrée [3]. Ici nous voyons l'évêque intervenir et consacrer son culte par une solennelle épitaphe, dont les premiers mots sont significatifs :

[1] *In gloria confessorum*, 103. Nous citons, en la retouchant, la traduction de Bordier.

[2] *In gloria confessorum*, ibid.

[3] Grégoire de Tours, *Vitae patrum*, III ; *Hist. Francorum*, II, 21.

ABRAHAM SANCTIS MERITO SOCIANDE PATRONIS
QVOS TIBI COLLEGAS DICERE NON TREPIDEM [1]

C'est l'équivalent d'une canonisation. Mais rarement les évêques se prononcent d'une manière aussi formelle. Les récits qui nous sont parvenus donnent l'impression que le plus souvent l'initiative ne part pas des chefs. A moins d'erreur ou d'abus manifeste, ils s'inclinent volontiers devant le fait accompli. Il faut bien le dire, ces evêques ne procèdent pas toujours avec la rigueur que l'on souhaiterait en matière aussi grave. Voici par exemple ce qui se passa au Castrum Divionense, au temps où Grégoire, évêque de Langres, y habitait. Il y avait là un grand sarcophage que tout le monde, y compris l'évêque, prenait pour celui d'un païen. Les paysans allaient à ce tombeau accomplir des vœux et prétendaient obtenir rapidement ce qu'ils demandaient. L'un d'eux y avait allumé un cierge dont un enfant voulut s'emparer. Mais un serpent s'enroula autour du cierge et d'autres prodiges de ce genre s'accomplirent. L'évêque commença par désapprouver les manifestations religieuses qui suivirent ces événements. Mais le martyr — car c'était le tombeau d'un martyr — se révéla, et ordonna à l'évêque de lui bâtir une chapelle : *tegmen super me velocius praepara*. L'évêque demanda pardon de son incrédulité, fit rebâtir la crypte où le tombeau fut placé dans des circonstances miraculeuses. Ce n'est que plusieurs années après que la Passion du martyr Benignus fut rapportée d'Italie, et il se fit beaucoup de miracles sur le tombeau. L'évêque fit élever sur la crypte une grande basilique [2]. C'est ainsi que fut installé à Dijon le culte d'un martyr dont on n'avait jamais entendu parler dans la contrée. Personne ne semble s'être demandé comment l'histoire de cet inconnu avait pénétré en Italie. Il y a d'autres exemples d'une aussi aveugle confiance.

Près de Troyes il y avait une petite chapelle, desservie par un seul clerc et dédiée à S. Patrocle. Le peuple n'avait guère de dévotion à un saint dont tout le monde ignorait complètement l'histoire. Le clerc alla un jour trouver son évêque et lui

[1] APOLLINARIS SIDONII *Epist.* VII, 17. *M. G.*, Auct. antiq., t. VIII, p. 123.

[2] GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria martyrum*, 50.

remit l'histoire du martyr, qu'il prétendait avoir reçue d'un voyageur venu d'un pays lointain. L'évêque supposa quelque supercherie et chassa le clerc après l'avoir fait battre. A quelque temps de là, au retour d'une expedition d'Italie, quelqu'un rapporta l'histoire de la passion du martyr, qui se trouva conforme à la précédente. L'évêque, confus, reconnut que le clerc avait dit vrai. Nous ne voyons nulle part qu'il s'inquiéta beaucoup de la provenance exacte de cet ecrit. Toujours est-il qu'une basilique fut construite, et que la fête du martyr fut désormais celébrée annuellement [1].

S. Genès d'Auvergne, au territoire qui avoisine le château de Thiers, était complètement inconnu. Il se montra en songe à un paysan des environs et lui indiqua le lieu de sa sépulture au bord du chemin, lui ordonnant de la couvrir d'une table de marbre qu'il trouverait dans la forêt. Ainsi fut fait. Des malades s'y rendirent et furent guéris. L'évêque Avit l'ayant appris, construisit sur ce tombeau une vaste basilique, et ordonna de célébrer la fête du saint [2].

Chose curieuse, S. Avit déposa aussi dans cette basilique des reliques de S. Genès d'Arles [3]. C'est à se demander si le prélat, obligé de céder à l'entraînement populaire, mais ne se sentant pas rassuré sur l'identité du nouveau saint, n'eut pas recours à un expedient pour tranquilliser sa conscience. On voudrait avoir un indice pour oser l'affirmer. Un doute ou une hésitation en ces matières supposerait des préoccupations qui ne sont guère la marque de l'époque. Et l'on voit que les temps étaient venus où il fallait une perspicacité toujours en éveil pour prévenir les abus et résoudre les questions délicates que le développement du culte des saints faisait surgir fréquemment. Nous sommes très peu renseignés sur ce qui se passa, notamment dans les Églises des Gaules, du VII^e^ au X^e^ siècle On eut certainement conscience des inconvénients d'une surveillance insuffisante à l'époque où Charlemagne crut devoir, dans ses capitulaires, rappeler les dispositions des conciles d'Afrique : *ut falsa nomina martyrum et incertae sancto-*

[1] *In gloria martyrum,* 63.
[2] *In gloria martyrum,* 66.
[3] « Hanc etiam basilicam sancti Genesi Arelatensis reliquiis inlustravit. » Ibid.

rum memoriae non venerentur [1]. Le concile de Francfort en 794 s'inspirait de la même législation en décrétant ce qui suit : *Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur nec memoriae eorum per vias erigantur, sed hii soli in ecclesia venerandi sint qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sunt* [2]. Nous ignorons les irrégularités qui ont motivé ces prescriptions, comme aussi l'efficacité des décrets conciliaires. Ici comme dans tout le cours de l'histoire, tout le résultat dépend des personnes chargées d'appliquer les lois, et il est à présumer qu'en bien des diocèses, ces règlements d'un caractère assez général, restèrent lettre morte.

On sait qu'à cette époque la canonisation des saints prenait de plus en plus la forme de l'élévation des reliques et l'on constate que les communautés avant d'organiser la cérémonie ont recours habituellement à l'ordinaire. L'autorisation paraît n'avoir pas été subordonnée à une enquête bien approfondie. Ces choses se décidaient dans des sentiments de confiance réciproque. A la fin du VII[e] siècle, lorsque les moines de Lindisfarne voulurent procéder, onze ans après sa mort et à la suite de nombreux miracles, à l'élévation des reliques de S. Cuthbert († 687), ils en référèrent à l'évêque Eadbert. *Annuit consilio eorum*, dit l'historien, *iussitque ut die depositionis hoc facere meminissent* [3]. En 825, pour S. Ursmer, premier abbé de Lobbes, *elevatio facta est iussu et permissu eius qui tunc erat Cameracensis episcopus* [4]. Mais l'initiative partit de l'abbé du monastère. En 928, les moines de Sithiu firent l'élévation du corps de S. Folquin, *consulto Stephano eodem tempore reverentissimo Tarvennensis ecclesiae episcopo* [5].

S. Hadulphe, évêque de Cambrai, était enterré à Arras, et sur son tombeau se faisaient des miracles. Le principal témoin de ces prodiges était le sacristain de l'abbaye de Saint-Vaast. Celui-ci en fit part à l'évêque : *Eugrano Cameracensi episcopo visiones quas plerumque viderat propalavit.* Le prélat crut pou-

[1] En 789 23 mars, *M.G*, Capitularia, t. p. 56, n. 42.
[2] *M.G.*, Concilia, t. II, p. 170.
[3] Bède, *Hist. eccl.*, IV, 28.
[4] Folcuini, *Gesta abbatum Lobiensium*, 10, *M.G.*, Script., t. IV,). 60
BHL. 3079, 13.

voir se fier à son témoignage et procéda à l'élévation des reliques : *qui testem idoneum animadvertens sacrum corpus levavit* [1].

L'évêque de Constance, Salomon, en 864, ne s'était pas contenté d'une information aussi sommaire lorsqu'il approuva la translation solennelle des reliques de S. Othmar et institua une fête en son honneur. Les moines de Saint-Gall lui avaient remis, en même temps que leur supplique, la Vie de S. Othmar. Il s'en déclara édifié, et bien qu'il n'eût aucun doute sur la sainteté du personnage, il voulut ne rien précipiter et s'entourer du conseil d'autrui. Il convoqua donc son synode, exposa ce qu'il savait et demanda l'avis du clergé présent. Il lui fut répondu par des acclamations. Alors l'évêque ordonna un jeûne de trois jours, pour mieux connaître la volonté de Dieu, après quoi il se rangea à l'avis du synode [2].

En 1032, cinq ans après sa mort, les disciples de S. Romuald élevèrent un autel sur son tombeau, après en avoir obtenu l'autorisation : *data monachis ab apostolica sede licentia* [3]. Ce n'était pas la première fois que l'on sollicitait l'intervention du Saint-Siège en pareille circonstance. En 1020 Jean XX avait consenti à l'élévation des reliques de S. Adalhard, abbé de Corbie, et l'on sait que peu auparavant, en 995, avait eu lieu à Rome, sous Jean XV, la première canonisation formelle dont l'histoire ait gardé le souvenir. Ce fut au palais de Latran, en plein synode, qu'eut lieu la cérémonie. Elle ne présage que de très loin la solennité dont cet acte est actuellement entouré, et surtout la complication de la procédure suivie de nos jours. Liutolf, évêque d'Augsbourg, demanda la permission de lire à l'assemblée le livre de la vie et des miracles du vénérable Ulric, de son vivant évêque d'Augsbourg. Il s'en remettait à l'assemblée pour le jugement. La lecture fut écoutée. *Quae omnia*, dit le pape dans la bulle de canonisation, *lepida satis urbanitate expolita recepimus et communi consilio decrevimus memoriam illius, id est sancti Udalrici episcopi, affectu piissimo et devotione fidelissima venerandam* [4].

[1] Baudry, *Chron.* I, 34, cité dans *Act. SS.*, Maii t. IV, p. 332.
[2] *BHL.* 6387, 2.
[3] *BHL.* 7324, *P.L.*, t. CXLIV, p. 1008.
[4] J. Fontanini, *Codex constitutionum quas summi pontifices ediderunt in solemni canonizatione sanctorum*, n. 1.

C'est de même sur la lecture de la Vie et des Miracles de Wiborada, recluse à Saint-Gall († 926), que le pape Clément II (1046-1047) accorda à l'abbé Norbert la canonisation de cette pieuse femme. *Obtinuit etiam, amminiculante Henrico imperatore et coniuge eius Agnete, hoc apud domnum apostolicum Clementem secundum recitata vita beatae Wiborade eiusque miraculis et de tamdiu neglecta re ab ipso papa redargutus, quatenus ipsam, praeeunte Theodorico Constantiensi episcopo, canonizaret et pro sancta haberi praeciperet et anniversarium ipsius diem sollempnizandum institueret*[1].

Malgré l'intervention personnelle du pape dans la canonisation de S. Siméon de Padolirona, elle se fit plus simplement encore que la précédente. Siméon était mort le 26 juin 1016. Boniface, marquis de Mantoue, aurait voulu lui bâtir une église, et envoya au pape Benoît VIII un messager pour lui faire part de son désir. Le pape lui répondit : *Requisistis iudicium nostrum, sicut dignum fuerat, utrum in honore Simeonis, nuper sanctificati, quod opera probant, et innumera ac diversa miracula testificant, liceret vobis ecclesiam constituere et eius venerabile corpus honorifice collocare ibidem. De quo respondemus: si ita coruscat miraculis, ut vester homo nobis asseruit, aedificate ecclesiam, collocate in ea eumdem, iuxta quem altare consecrari rogate, in quo reliquiae antiquorum sanctorum recondantur cum sacratissimo corpore Domini nostri Iesu Christi, et sic demum divina mysteria celebrentur. Tractate eum ut sanctum, ut sanctus sanctorum reddat vobis mercedem sancti*[2]. Inutile d'insister sur l'intérêt d'un pareil texte, ne fût-ce qu'au point de vue des modifications de la discipline. Et combien sommaire est ce « procès » de canonisation !

A Trèves on désirait élever aux honneurs des autels un autre Siméon, un reclus, venu de Sicile († 1035). Le bruit de ses vertus et de ses miracles était arrivé jusqu'à Rome. L'archevêque Poppon demanda que le pape Benoît IX voulût se prononcer. La lettre pontificale, datée de 1042, dit que la question a été mise en délibération au concile romain, et que d'accord avec le clergé, le pape a décidé ceci : *eumdem virum Simeonem, quem Dominus commendat atque probat, significa-*

[1] *Casuum Sancti Galli*, cont. II, 6, *M.G.*, Script., t. II, p. 156. Cf. Ad. Faeh, *Die hl. Wiborada*, t. II (St. Fiden, 1926), p. 7-9.

[2] Fontanini, op. cit., n. 2, p. 3 ; *Act. SS.*, Iul. t. VI, p. 320.

tione tantarum virtutum, sanctitatis et gratiae plenum, ab omnibus populis tribubus et linguis, sanctum procul dubio esse nominandum, eiusque natalem singulis annis recurrentem passim solemniter observandum et ferialiter celebrandum et venerandum ad instar diei festi; nomen quoque ipsius martyrologio cum sanctorum nominibus suo loco inferendum [1].

Le pape Léon IX, ancien évêque de Toul, canonisa Gérard, son prédécesseur sur ce siège, après avoir exposé au synode romain de 1050 la vision du moine Albizon à qui Gérard s'était révélé dans la gloire, et avoir fait valoir ses mérites. L'assemblée fut unanime à déclarer : *ipsum dominum Gerardum virum esse sanctum a Deo inter sanctos numeratum et ab hominibus inter sanctos numerandum et venerandum* [2].

En 1099, Urbain II, au cours du synode, fut saisi d'une requête de l'archevêque de Trani, Besantius, au sujet d'un pieux personnage, Nicolas, dit le Pèlerin, mort cinq ans auparavant : *venerabilis viri Nicolai nonnulla miracula coram universo concilio scripto edita recitavit et eundem Dei hominem auctoritate nostra in sanctorum catalogo adnumerari instantissime postulavit.* Le pape s'en remit à l'évêque, en qui il avait toute confiance : *de eius probitate ac scientia nihil haesitantes* [3].

Il n'est pas certain que ces appels au Saint-Siège aient été la suite d'une pression exercée par la cour romaine désireuse de se réserver les causes de canonisation. Le recours fut peut-être tout spontané, et inspiré par la pensée de donner plus d'éclat au culte des nouveaux saints en le faisant sanctionner au centre de la catholicité. On commençait sans doute aussi à comprendre les inconvénients du régime d'entière liberté, et la nécessité d'opposer une barrière aux entraînements de la foule et aux ambitions locales dont les exigences menaçaient de jeter le discrédit sur le culte des saints. Il arrivait trop souvent que dans certains diocèses les décisions fussent prises sans la maturité suffisante, et même que dans des endroits éloignés de la ville épiscopale on se passât de l'approbation officielle.

[1] FONTANINI, op. c., n. 3.
[2] FONTANINI, op. c., n. 4.
[3] FONTANINI, op. c., n. 5.

L'archevêque Lanfranc († 1089), arrivant à Cantorbéry, se montra étonné qu'un de ses prédécesseurs, Elphège († 1012), fût honoré comme martyr, alors qu'il avait été tué par les Danois pour n'avoir pas voulu payer sa rançon. Le culte lui parut illégitime, et il s'en ouvrit à son ami, Anselme du Bec, qui lui succéda plus tard. L'abbé ne fut point de son avis. Il expliqua les circonstances de la mort d'Elphège, allégua l'exemple de S. Jean Baptiste, compté au nombre des martyrs bien qu'il n'ait pas été immolé pour la foi, et réussit à calmer les appréhensions de l'archevêque. Lanfranc ne songea plus à réformer l'usage établi par ses prédécesseurs, et ce qu'on pourrait appeler une « confirmation de culte » fut le résultat d'une simple conversation [1].

Monté à son tour sur le siège de Cantorbéry, Anselme eut des difficultés du même ordre à résoudre, et il fit preuve d'une énergie qui eût mérité d'avoir un plus grand nombre d'imitateurs. Il écrit à son archidiacre Étienne : « Je vous ordonne d'aller à Ramsey et d'intimer de notre part et de la part de l'évêque de Winchester à l'abbesse et aux religieuses que, si elles ne veulent pas être frappées d'interdit, elles s'abstiennent de rendre aucun honneur à certain saint ; qu'elles ne permettent à personne d'honorer ce mort, dont on veut faire un saint. Que le fils de cet homme soit expulsé du territoire et qu'on n'ait plus de relations avec lui [2]. »

Il est permis de croire que le fait raconté par Guibert de Nogent († 1124), qui en fut témoin et le dénonce avec indignation, se passa à l'insu de l'évêque du lieu. A Beauvais, un jeune homme quelconque, écuyer d'un chevalier et parent d'un abbé alors très en vue, était mort le vendredi saint. Sans autre raison que la solennité du jour, on se mit à lui faire une réputation de sainteté. Les paysans des environs, amis des nouveautés, s'empressèrent de l'honorer et d'apporter à son tombeau des offrandes et des cierges. Un monument est élevé, on construit une enceinte et l'on vient en pèlerinage au nouveau saint jusque de la Bretagne. L'abbé et ses religieux n'étaient pas insensibles aux dons qui affluaient de toutes parts ; de prétendus miracles s'accomplissaient [3].

[1] *Act. SS.*, April. t. II, p. 630.
[2] *Epist.* LI, *P.L.*, t. CLIX, p. 82.
[3] *De pignoribus sanctorum*, I, 2, 5 ; *P.L.*, t. CLVI, p. 621.

Ce fut un autre scandale qui donna au pape Alexandre III l'occasion d'affirmer la volonté du Saint-Siège de se réserver les causes de canonisation. Il écrit au roi Canut : *quiddam audivimus, quod magno nobis fuit horrori, quod quidam inter vos sunt qui diabolica fraude decepti, hominem quemdam in potatione et ebrietate occisum quasi sanctum, more infidelium venerantur, cum vix etiam pro talibus in suis ebrietatibus interemptis orare permittat ecclesia.* Alors même, ajoute le pape, qu'il ferait de nombreux miracles, il ne nous serait pas permis de l'honorer publiquement comme saint sans l'autorité de l'Église romaine [1]. Cette déclaration fut insérée dans les décrétales [2] et fixa définitivement le droit.

Comment d'une procédure fort simple à l'origine sortit insensiblement la législation codifiée par Urbain VIII, et qui n'a pas été modifiée dans ses parties essentielles, nous ne voulons pas le rechercher ici. L'institution s'est développée dans le sens d'un contrôle de plus en plus sévère, portant principalement sur les formes juridiques prescrites. L'on peut présager que l'avenir amènera de nouveaux progrès, qui ne feront qu'étendre le champ des enquêtes rigoureuses. On ne peut assez regretter que dans un passé déjà lointain on en ait si souvent méconnu la nécessité, en même temps que l'on abandonnait sans en avoir conscience, les traditions de l'antiquité.

2. *Les martyrologes et les légendes.*

Les martyrologes n'étant en substance que la liste des fêtes célébrées dans les églises, il n'est pas malaisé de comprendre dans quelle mesure ils engagent la responsabilité des chefs. Tant qu'ils gardent le caractère strictement local qu'ils avaient à l'origine, ils reflètent l'usage liturgique, qui ne s'est évidemment pas établi sans l'intervention de l'autorité. On ne conçoit guère qu'un élément étranger s'introduise subrepticement dans le calendrier d'une église.

Il en est tout autrement des martyrologes généraux, qui par leur nature, échappent au contrôle des églises particulières.

[1] JAFFÉ-EWALD, *Regesta pontif. Rom.*, 13546.
[2] *Decret.* l. III, t. I, XLV, c. 1.

En fait, avant le martyrologe romain, nous n'en connaissons aucun qui se présente avec une recommandation officielle quelconque [1]. Le plus ancien qui nous soit parvenu, le martyrologe oriental, que représente pour nous l'abrégé syriaque, est reconnu comme de provenance arienne. La grande compilation occidentale, qui en dépend d'ailleurs, loin d'avoir un caractère officiel, n'est qu'un pseudépigraphe qui s'abrite sous le nom de S. Jérôme. Les martyrologes appelés historiques, Bède, l'anonyme de Lyon, Florus, Adon, Usuard, pour ne citer que les principaux, n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs, et n'offrent d'autre garantie que l'érudition et la conscience de ceux-ci. Nous n'avons pas de raisons de mettre en doute la probité littéraire de la plupart des compilateurs. Il est vrai que, sous ce rapport, la réputation d'Adon, qui est en quelque manière le père de nos martyrologes modernes, a subi une rude atteinte depuis qu'il est convaincu d'avoir fabriqué un document pour accréditer son ouvrage. C'est lui qui est l'auteur du *venerabile et perantiquum martyrologium ab urbe Roma Aquileiam cuidam sancto a Pontifice Romano directum* [2], autrement dit le « Petit Romain », source de tant de malentendus [3]. Tous ces martyrologes en passant de mains en mains, depuis Bède jusqu'à Usuard et plus loin encore, n'ont guère gagné aux refontes et aux retouches dont ils ont été l'objet. Tous renferment de nombreuses erreurs, dont l'autorité ecclésiastique s'est désintéressée d'autant plus complètement, qu'elle n'avait aucun moyen de les découvrir. Usuard seul, après une carrière déjà longue sous le couvert de son prestige personnel, a eu cette fortune, d'être accepté, depuis la fin du XVI[e] siècle, moyennant une légère adaptation et quelques additions, comme texte officiel. Cet honneur, assez immérité, ne garantit point, qui oserait le prétendre ? la valeur docu-

[1] Dans le *Conventus Aquisgranensis* de 817, il est stipulé *ut ad capitulum primitus martyrologium legatur.* HARDOUIN, *Concilia*, t. IV, p. 1232. Mais aucun martyrologe ou calendrier n'est spécifié. Il en est de même dans d'autres textes, par exemple dans la lettre du pape Benoît IX pour la canonisation de S. Siméon de Trèves (1042) : *nomen quoque ipsius martyrologio cum sanctorum nominibus suo loco inferendum.* FONTANINI, *Codex constitutionum*, p. 5.

[2] **Préface au martyrologe.**

[3] H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques*, p. 649.

mentaire de la composition. Après comme avant, elle vaut ce que valent les éléments qui la constituent. On sait que les érudits chargés par le pape Grégoire XIII de mettre au point le texte d'Usuard étaient, malgré leur incontestable mérite, très insuffisamment armés pour entreprendre pareil travail. Il était impossible à cette époque, de démêler avec sûreté les sources des martyrologes historiques. L'hiéronymien, auquel ils ont emprunté tant de notices qui les déparent, était un livre fermé. Une bonne partie des Passions et autres récits hagiographiques qui les avaient alimentés, étaient inaccessibles, et le travail critique indispensable pour fixer la valeur de ces textes n'était point commencé. Il n'y a pas d'exagération à dire qu'on ignorait tout de l'hagiographie grecque, qui fut pourtant mise à contribution et servit à combler en maints endroits les lacunes de la compilation latine. Le haut patronage accordé à la nouvelle recension d'Usuard n'était point et ne pouvait être une consécration de sa valeur historique. Cela fut reconnu, d'ailleurs, par le fait, qu'à peine paru le martyrologe fut soumis à révision. Mais sa destination liturgique, désormais sanctionnée, imprima à son texte une fixité qui le garantit contre de trop fréquents essais de correction.

Parmi les sources les plus importantes des martyrologes, il faut compter les légendes, en entendant ce terme dans son sens le plus compréhensif, depuis les textes historiques jusqu'aux récits de pure fantaisie. Quelle fut la part de l'Église dans l'élaboration de cette littérature que les grands légendiers d'une part, les collections abrégées de l'autre ont rendue si populaire?

Il est bien permis de dire qu'elle n'a pas été créée sur commande. L'institution des sept notaires, dont il est question dans le *Liber Pontificalis* à propos des papes Clément, Antéros et Fabien, ne répond à aucune réalité et a cessé d'être prise au sérieux par les historiens [1]. La première mention qui soit faite dans la littérature ecclésiastique d'un hagiographe est loin d'être une recommandation. Cet auteur, qui était un prêtre, fut puni, malgré ses bonnes intentions, pour avoir écrit les

[1] Duchesne, *Le liber Pontificalis*, t. I, p. c-ci.

Acta Pauli et Theclae; ce roman lui valut la dégradation [1]. Il eut des émules qui s'en tirèrent à meilleur compte, mais ne furent guère encouragés. Ce qu'on a pu longtemps appeler le premier Index de l'Église de Rome, le décret Gélasien, exprime nettement la défiance qu'inspiraient les Gestes des martyrs alors en circulation : *ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur: sicut cuiusdam Cyrici et Iulittae, sicut Georgii aliorumque eiusmodi passiones quae ab hereticis perhibentur compositae. Propter quod, ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur* [2]. Dans la liste des livres que les catholiques doivent éviter de lire, l'hagiographie tient une bonne place, et les Actes apocryphes des apôtres sont très spécialement dénoncés [3]. La lettre bien connue de S. Grégoire à Euloge est une confirmation authentique du texte que nous venons de citer. Les Passions des martyrs n'étaient pas seulement exclues de la lecture liturgique ; on les ignorait [4]. Elles s'introduisirent timidement dans l'office. Ce n'est qu'au VIII[e] siècle qu'on commença à les lire dans la basilique de Saint-Pierre [5].

En Afrique, en Gaule et en Espagne l'usage remontait beaucoup plus haut, et était approuvé par les Conciles [6]. S. Augustin, dans un de ses sermons, résume la Passion de S. Fructueux dont le peuple venait d'entendre la lecture [7]. Le jour de S. Étienne, on avait lu le récit des Actes des Apôtres. Il fait cette remarque : *Cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passio*

[1] TERTULLIEN, *De Baptismo*, 17. Cf. S. JÉRÔME, *De viris illustribus*, 7.

[2] E. v. DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum*, p. 39-40.

[3] Ibid., p. 48-60.

[4] *Epist.* VIII, 28.

[5] *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora* [772-795] *tantummodo ibi legebantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero a tempore suo rennuere* (sic) *iussit et in ecclesia Sancti Petri legendas esse constituit.* Ainsi l'*Ordo Romanus* publié par TOMMASI, *Opera omnia*, t. IV, p. 325.

[6] MANSI, *Concilia*, t. III, p. 891.

[7] *Sermo* CCLXXIII, *P.L.*, XXXVIII, p. 1249.

in canonico libro est [1]. Dans les Gaules de même on ne se contentait pas de la lecture des prophètes, des épîtres et de l'Évangile. Les Vies de saints étaient admises. *Ex consuetudine sollemni series lectae passionis explicuit,* dit Avit de Vienne [2]. Grégoire de Tours fait allusion plus d'une fois à cette coutume [3], et dans un lectionnaire Gallican, on trouve avant l'épître, une courte leçon historique *legenda in festo SS. Petri et Pauli* [4]. Pour l'Espagne, nous avons le témoignage de Braulio, évêque de Sarragosse, dans la préface de sa Vie de S. Émilien : *Libellum de eius vita brevem conscripsi ut possit in missae eius celebritate quantocius legi* [5]. C'est d'ailleurs le seul qui nous parle d'un texte composé en vue de la lecture. Nous avons entendu S. Augustin parler d'un répertoire assez restreint. Rien ne permet de dire qu'on ait travaillé systématiquement à le compléter. En Afrique, d'ailleurs, il était composé de pièces excellentes, formant le meilleur ensemble que l'hagiographie antique nous ait gardé. On convient généralement que l'emploi qu'on en faisait dans la liturgie a contribué à leur conservation en les soustrayant aux entreprises des remanieurs qui ont exercé ailleurs leur déplorable activité.

A l'époque où à Rome on commença à se départir de la réserve traditionnelle à l'égard des hagiographes, il n'était plus question d'opérer une sélection entre les textes offerts à la lecture. Nul n'était en état alors de discerner entre les *gesta emendatiora,* pour parler comme S. Grégoire, et ceux qui n'étaient pas dignes de figurer dans l'office canonique. On était débordé par la littérature romantique et populaire qui faisait si bon marché de la vérité historique, mais que l'on trouvait intéressante et propre aux fins d'édification. C'est ainsi que les légendes si dédaignées autrefois finirent par avoir droit de cité, et empruntèrent à la liturgie quelque chose de son prestige. Les conséquences de l'innovation ne furent pas sans gravité, et eurent de lointaines répercussions. Il eût fallu un personnel très éclairé pour s'en rendre compte. Mais où, en ces temps-là, les papes auraient-ils trouvé de pareils conseillers ?

[1] *Sermo* CCCXV, t. c., p. 1426.
[2] *M.G.* Auct. antiq., t. VI, 2, p. 145.
[3] *In gloria martyrum,* 85 ; *Virtut. S. Martini,* II, 29, 49.
[4] *PL.,* t. LXXII, p. 208. [5] *BHL.* 100.

Dans l'Église grecque, pas plus que dans l'Église latine, la littérature hagiographique ne jouit d'abord des faveurs officielles. Le décret 63 du Concile in Trullo (692),qui la vise, n'est pas conçu en termes flatteurs. *Τὰ ψευδῶς ὑπὸ τῶν τῆς ἀληθείας ἐχθρῶν συμπλασθέντα μαρτυρολόγια, ὡς ἂν τοὺς Χριστοῦ μάρτυρας ἀτιμάζοιεν καὶ πρὸς ἀπιστίαν ἐνάγοιεν τοὺς ἀκούοντας, μὴ ἐπὶ ἐκκλησίας δημοσιεύεσθαι προστάττομεν, ἀλλὰ ταῦτα πυρὶ παραδίδοσθαι · τοὺς δὲ ταῦτα παραδεχομένους ἢ ὡς ἀληθέσι τούτοις προσέχοντας ἀναθεματίζομεν* [1]. Comme dans le décret Gélasien, ces hagiographes qui semblent n'avoir écrit que pour déshonorer la mémoire des martyrs sont traités en hérétiques. Nous retrouvons un nouvel écho de cette réprobation dans les canons du patriarche Nicéphore, qui sont du commencement du IX[e] siècle. Il condamne notamment *τὴν ἀποκάλυψιν Ἔσδρα καὶ Ζωσιμᾶ καὶ τὰ δύο μαρτύρια τοῦ ἁγίου Γεωργίου καὶ τῶν ἁγίων Κηρύκου καὶ Ἰουλίττης* [2]. La Passion des SS. Cirycus et Julitte avait été jugée avec la dernière sévérité par les évêques Théodore d'Iconium et son correspondant Zosime [3], et Nicétas David († après 912) parlait en ces termes de l'antique Passion de S. Georges : *ἐνέτυχον καὶ ἑτέρῳ δῆθεν μαρτυρίῳ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πολλὰ τερατώδη παραληροῦντι καὶ φλυαρίας ἀνάμεστα* [4].

Des pièces comme celles-là suffisaient pour jeter le discrédit sur l'ensemble des Passions des martyrs, dont un grand nombre d'ailleurs, pour ne pas atteindre au même degré de l'absurde, ne valaient guère mieux au point de vue historique et religieux. A voir l'enthousiasme qui accueillit la tentative de Syméon Métaphraste, il faut croire qu'on s'en rendait bien compte. On pensa, que pour les avoir expurgées des plus choquantes extravagances et remises en meilleur style, lui, ses collaborateurs et ses successeurs avaient rendu les héros des vieux récits à la lumière de l'histoire. *Χάρις τοίνυν τῷ μακαρίτῃ Μεταφραστῇ,* disait Balsamon dans son commentaire sur le décret conciliaire que nous avons cité, *τῷ τὰ μαρτυρικὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας σκάμματα πολλοῖς πόνοις καὶ ἱδρῶσι κατακαλλύ-*

[1] Mansi, *Concilia*, t. XI, p. 972.

[2] Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 332.

[3] *BHG.* 315-17.

[4] Krumbacher, *Der heilige Georg*, p. 181.

ναντι, εἰς ὕμνον Θεοῦ καὶ δόξαν αἰωνίζουσαν τῶν ἁγίων μαρτύρων [1]. Faut-il dire que si, à cette époque, la culture littéraire des grecs était supérieure à celle des latins, la critique des uns et des autres était sensiblement au même niveau, et que les autorités ecclésiastiques auraient été impuissantes à provoquer une révision judicieuse des textes hagiographiques? Nous ne savons pas d'ailleurs si Métaphraste et ses pareils ont obéi à une invitation officielle ou si leur travail est un fruit de l'initiative privée. Le grand nombre de laïques, y compris des empereurs, qui, depuis le IX^e^ siècle au moins, se sont fait un nom en écrivant des Vies de saints, donnerait à penser que nulle part cette branche des lettres sacrées ne s'est développée avec plus de spontanéité qu'en pays grec. A une époque relativement récente, et dans un cas particulier, nous voyons intervenir un patriarche de Constantinople pour condamner une œuvre hagiographique jugée insuffisante et la remplacer : Nicolas Muzalon (1147-1151) fit jeter au feu la Vie de S^te^ Parascévé de Callicratia, écrite : *ἰδιωτικῶς καὶ ἀναξίως τῇ ἀγγελικῇ διαγωγῇ τῆς ἁγίας*, et confia à un diacre la mission d'en écrire une meilleure [2].

On ne saurait dire avec précision à quel moment on commença à lire régulièrement dans l'office la Vie des saints. Les synaxaires, qui supposent cet usage déjà établi, ne sont pas antérieurs à la fin du IX^e^ siècle. Dans certains sanctuaires, on lisait les Miracles du patron [3]. Il n'est pas bien certain que cette lecture fît partie de l'office liturgique. Lorsque la pèlerine Échéria alla visiter la basilique de Sainte-Thècle à Séleucie, *lectus omnis actus sanctae Tecłae* [4]. S'il s'agit d'une lecture publique, elle ne peut avoir eu lieu que le jour de la fête de la sainte. Or, si Échéria avait assisté à la panégyrie, elle n'aurait pas manqué de le dire. Il est infiniment probable qu'on lui mit entre les mains un exemplaire des Actes, et qu'elle en prit connaissance dans le « martyrium » de la sainte. Le texte de la *Peregrinatio* ne peut donc être invoqué dans la question qui

[1] Rhallis-Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. II, p. 453.

[2] Balsamon, dans Rhallis-Potlis, t. c., p. 453.

[3] Voir nos *Recueils antiques des Miracles des saints*, dans *Anal. Boll.*, t. XLIII, p. 17.

[4] P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 70.

nous occupe. Il est certain que les textes hagiographiques entrèrent relativement tôt dans l'office par l'intermédiaire de la poésie liturgique. Quand on connaîtra mieux l'œuvre de Romanos et des mélodes de son école, on pourra peut-être rechercher si le choix des sujets leur a été imposé, et dans quelles conditions ils ont travaillé.

3. *Les reliques.*

L'histoire du culte des reliques à travers les âges n'a pas été écrite. Histoire longue, compliquée et, on peut bien le dire, affligeante et pleine d'enseignements. Elle nous apprendrait comment les élans d'une dévotion ardente mais indiscrète, plus encore que les révolutions ont fini par dissiper un trésor des plus précieux que l'antiquité nous avait légué. Nous devons nous borner à indiquer ici ce que l'Église a pu faire pour le garder.

Il n'est pas nécesssaire de rappeler dans le détail ce que nous savons de la discipline romaine [1] qui fut longtemps la règle en Occident, et dont l'Orient s'écarta de bonne heure. Elle assurait admirablement aux reliques des saints le respect qui leur était dû et protégeait les seules marques d'identité permettant de les reconnaître sans crainte d'erreur. Le tombeau du saint était inviolable. Tout déplacement, sous quelque prétexte que ce fût, était rigoureusement interdit. Porter la main sur la cendre sacrée était regardé comme un sacrilège. Aucune parcelle ne pouvait en être distraite et les seules reliques qu'il fût permis de distribuer était des objets sanctifiés au contact du tombeau.

En Orient, où le morcellement était toléré, on s'habituait à dire que le saint reposait dans l'église qui gardait, ne fût ce qu'une partie de ses reliques. Il devait en résulter de fâcheux malentendus, et les cas de dédoublement étaient presque inévitables. La stricte observation de la pratique romaine prévenait de pareils inconvénients. Elle permettait de désigner avec précision la place où le saint reposait ; on savait qu'il n'était nulle part ailleurs, et comme l'érection d'une nouvelle basilique

[1] *Les origines du culte des martyrs*, p. 60-64.

en l'honneur d'un saint et avec des reliques représentatives n'était autorisée qu'avec cette clause restrictive : *si nullum corpus ibi constat humatum* [1], tout danger de confusion était écarté pour l'avenir. Personne n'aurait cherché S. Laurent ailleurs que dans sa basilique de la voie Tiburtine. Les autres églises dédiées sous son vocable ne renfermaient, tout le monde le savait, que des *sanctuaria*, et nulle parcelle de sa chair ni de ses os.

Les pressantes sollicitations dont les papes furent de bonne heure l'objet de la part des souverains, dans l'espoir d'obtenir des reliques à la mode orientale, les trouvèrent longtemps insensibles et l'on sait avec quelle rigueur S. Grégoire veilla à l'observation de la règle. Il voulait aussi qu'il fût bien entendu que les morceaux d'étoffe destinés à servir de *sanctuaria* ou de *pignora* n'eussent d'autre provenance que les tombeaux des apôtres et des martyrs. Le peuple romain avait l'habitude de se partager les voiles qui, le jour des obsèques, couvraient le cercueil des papes. S. Grégoire désapprouve cet usage qui prenait les allures d'une sorte de canonisation, et décrète, au synode de 595, que désormais le cercueil sera porté à découvert. *Ex amore quippe fidelium huius sedis rectoribus mos ultra meritum erupit, ut cum eorum corpora humi mandanda deferuntur, haec dalmaticis contegant easdemque dalmaticas pro sanctitatis reverentia sibimet partiendas populus scindat: et cum adsint multa a sacris corporibus apostolorum martyrumque velamina, a peccatorum corpore sumitur quod pro magna reverentia reservetur. De qua re praesenti decreto constituo, ut feretrum quo Romani pontificis corpus ad sepeliendum ducitur, nullo tegmine veletur* [2].

On ne peut assez admirer cette discipline austère ni assez regretter qu'elle ait fini par être abandonnée. Le moment était proche où le malheur des temps allait renverser la barrière qui avait si efficacement protégé les précieux restes des saints contre tous les genres de profanation. Sous l'empire de la nécessité, l'irréparable allait s'accomplir. Les sanctuaires

[1] Déjà dans une lettre du pape Pélage (555-560), JAFFÉ-KALTENBRUNNER, *Regesta Pont. Rom.*, 958, 959. Cf. *Liber diurnus Romanorum pontificum*, XI, XVII, XXIV, XXVII.

[2] S. GREGORII *Registr.*, t. I, p. 364.

suburbains avaient beaucoup souffert du siège de Rome par les Goths sous Vitigès en 537, plus encore sous Totila quelques années plus tard. Il n'est pas improbable que l'on fut dès lors obligé de mettre quelques corps saints en sûreté à l'intérieur des murs [1]. Pourtant, on n'en a pas la certitude, et les papes, malgré les dangers de la situation, semblent avoir longtemps hésité à entrer dans cette voie. Les premiers exemples bien constatés de translations de reliques des cimetières à l'intérieur de Rome ne sont pas antérieurs au milieu du VII[e] siècle, et ce furent les sanctuaires les plus éloignés de la ville, les plus exposés par conséquent, qui furent d'abord dépouillés en faveur des basiliques urbaines. Les reliques des SS. Primus et Felicianus furent apportées de Nomentum en 648, celles des SS. Simplicius, Viatrix et Faustina, de la voie de Porto, ad Sextum Philippi, en 682. Les profanations des Lombards sous le roi Astolphe en 756 devinrent le signal d'un exode plus général, qui peu à peu amena dans Rome la plupart des corps saints de la banlieue. Le pape Paul I (757-767) fait ouvrir un grand nombre de tombeaux pour distribuer les corps aux églises de la ville [2]. Ses successeurs continuèrent cette œuvre, imposée par la nécessité et qui devait être, dans la pensée de tous, une œuvre de préservation. Pour l'être en fait, elle aurait dû s'accomplir dans des conditions humainement irréalisables à ce moment.

Dans quel état se trouvaient les nécropoles suburbaines le jour où l'on se décida à opérer les translations? Les tombes des martyrs étaient-elles toutes inviolées? Quelle méthode fut suivie pour l'enlèvement des corps? Quelles précautions furent prises pour s'assurer de l'identité de chacun d'eux, et pour prévenir des confusions trop aisées à se produire? Autant de questions auxquelles nous n'avons pas le moyen de répondre avec précision [3]. En voici une autre qui n'est pas moins essentielle. A qui furent confiées ces opérations délicates, et les papes trouvèrent-ils en ces circonstances des serviteurs à la hauteur de leur tâche? On aimerait à le croire.

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 218.

[2] De Rossi, t. c., p. 220-21.

[3] L'inscription bien connue du pape Vigile (*Dum peritura Getae posuissent castra sub urbe*, Ihm, 89) fait penser à de graves profanations, mais ne parle clairement que d'inscriptions brisées.

Mais l'histoire des translations de reliques au delà des Alpes, qui allaient bientôt commencer, nous met en présence d'un personnel qui n'inspire pas précisément la confiance.

Parmi les richesses qui à Rome attiraient les regards des pèlerins, il faut mettre en première ligne les corps saints qu'on leur montrait partout et dont on exagérait volontiers le nombre. Placés autrefois hors de toute atteinte, ces trésors, on le savait, n'étaient plus aussi jalousement gardés. Il s'allumait de pieuses convoitises. Les nouveaux établissements monastiques en deçà des Alpes rêvaient de procurer à leurs églises le lustre incomparable que leur donnerait le corps d'un martyr. Les reliques du saint, c'était le saint lui-même, et sa présence était une source de bénédictions. On organisa des missions chargées de rapporter des reliques. Les grands personnages, non moins intéressés que les moines à s'assurer le patronage des saints, usaient de toute leur influence pour seconder ces entreprises, et c'est grâce aux efforts combinés des dignitaires ecclésiastiques et laïques que tant de martyrs prirent le chemin de l'Allemagne et de la France.

Les récits de ces expéditions mettent volontiers en scène le pape et ses conseillers. On prétend n'avoir agi qu'avec le consentement du souverain pontife. Il se peut que, dans certains cas, son autorisation ait été sollicitée et que ses répugnances aient dû céder à de puissantes interventions. Mais trop souvent les reliques ont été obtenues par des voies irrégulières, à l'insu du pape, et grâce à des mandataires qui trahissaient leur devoir. Le nom du diacre Deusdona, chargé, semble-t-il, de l'intendance de certains cimetières, est tristement célèbre. Il profita de sa situation pour trafiquer des corps saints confiés à sa garde, et organisa, avec ses frères et d'autres complices, une véritable agence qui se chargeait d'en fournir à qui voulait y mettre le prix [1].

Il ne fut pas, hélas, le premier à se livrer à ce commerce sacrilège. En 386 un édit des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose formulait cette défense qui en dit long sur les abus auxquels donnait lieu, dès lors, la mode orientale : *nemo martyrem distrahat, nemo mercetur* [2], et quelques années

[1] J. Guiraud, *Le commerce des reliques au commencement du IX siècle*, dans *Mélanges G. B. De Rossi*, p. 74-95.

[2] *Cod. Theodos.*, IX, 17, 7.

plus tard S. Augustin se plaignait d'une catégorie de vagabonds habillés en moines, qui mettaient en vente des ossements de martyrs, *si tamen martyrum*, ajoute-t-il, se doutant bien que ces marchands sans scrupule se gênaient peu pour tromper le client. Il serait peut-être exagéré de prétendre que les trafiquants simoniaques de toutes les époques n'ont jamais porté sur le marché que des reliques fausses. Mais leurs agissements sont toujours suspects, et ils ne méritent aucune confiance. Ils comptent parmi les principaux agents de la confusion qui finit par se produire dans toutes les parties de la chrétienté.

Mais n'y eût-il pas eu d'escrocs ni de faussaires, la dérogation à l'antique loi de l'intangibilité des corps saints suffisait par elle-même à amener pareil résultat. Rien ne le fera mieux comprendre qu'un fait qui s'est passé presque sous nos yeux. Le corps de S. Albert de Louvain, évêque de Liège, assassiné le 24 novembre 1192, avait été enseveli dans la cathédrale de Reims, dans le chœur, où reposaient déjà cinq archevêques, à une place indiquée dans les documents contemporains avec une précision qui ne laissait rien à désirer. En 1612 les archiducs Albert et Isabelle exprimèrent au roi de France, Louis XIII, le désir de posséder en Belgique le corps du saint évêque. Il fut fait droit à leur demande, et le chapitre de Reims fit creuser le sol dans la direction indiquée. La tombe ne tarda pas à apparaître. Les ornements pontificaux, la crosse n'auraient sans doute pas suffi à identifier le corps. La perforation du crâne ne laissait place à aucune hésitation. On savait par le biographe d'Albert que les assassins lui avaient fendu la tête : *tempus eius cerebrumque et caput eius effregerunt* [1]. Le procès-verbal de l'exhumation dressé par deux médecins reconnaît « le coup de taille que le saint martyr aurait reçu quand il fut massacré ».

Les reliques furent donc soigneusement recueillies, déposées dans une châsse et transportées à Bruxelles, où elles furent gardées jusqu'à nos jours par les Carmélites. En 1905 eut lieu une reconnaissance des reliques. Un spécialiste fut appelé et les ossements examinés minutieusement. Les conclusions de cet examen aboutissent en somme à une confirmation du rapport de 1612. Il est à noter que certaines

[1] *BHL.* 223.

particularités semblèrent ne pas répondre entièrement au texte de la relation contemporaine [1]. Mais il y avait un tel ensemble de coïncidences, que l'on n'hésita pas à mettre sur le compte du biographe de S. Albert une manière de s'exprimer impropre, et il ne vint à l'esprit de personne d'élever le moindre doute sur l'authenticité des reliques.

Lorsqu'en 1919 les travaux de restauration de la cathédrale de Reims mirent à découvert les sépultures disposées dans l'axe du chœur, on constata, sans nul doute possible, que le tombeau de S. Albert était resté intact, et que les chanoines de Reims, en 1612, avaient envoyé à Bruxelles les restes d'un de leurs archevêques, Odalric, mort en 971 [2]. Une étude plus attentive des textes aurait pu leur éviter la confusion avec une tombe voisine ; une connaissance plus approfondie de l'archéologie aurait attiré l'attention sur la forme de la crosse épiscopale, qui n'était plus en usage au XII[e] siècle ; une confiance plus entière dans le récit contemporain aurait révélé que la lésion traumatique du crâne répondait difficilement à toutes les données. Mais tout cela ne devint évident que lorsqu'on eut ouvert les deux tombes et qu'on eut examiné les éléments du problème avec toutes les ressources scientifiques que nous possédons maintenant mais qu'en grande partie on ignorait il y a trois cents ans. Et pourtant, les chanoines de Reims, au XVII[e] siècle, ont fait ce que l'on pouvait exiger d'eux ; ils ont essayé de tirer parti de tous les indices, aussi nombreux que précis, qui se trouvaient à leur portée. Ils n'ont pas réussi [3].

[1] D[r] L. Vervaeck, *Les reliques de S. Albert de Louvain*, dans *Anal. Boll.*, t. XXVI, p. 393-422.

[2] Id., *La découverte du tombeau de S. Albert de Louvain*, dans *Anal. Boll.*, t. XL, p. 155-70.

[3] Citons un fait analogue, qui naguère fit quelque bruit. Le cardinal Vaughan désirait placer dans la nouvelle cathédrale de Westminster les reliques de S. Edmond, roi d'Angleterre et martyr, que l'on croyait conservées dans la basilique de Saint-Sernin de Toulouse. Il les fit demander par le pape Léon XIII, qui les lui donna, et le 25 juillet 1901 elles arrivèrent en Angleterre (*Tablet*, 27 juillet 1901). C'est alors que des voix autorisées se firent entendre, démontrant que les reliques de Toulouse ne pouvaient être celles du saint roi. Voir les arguments développés dans une lettre de Sir Ernest Clarke, dans le *Tablet*, 14 sept. 1901, p. 408-409. Très loyalement le cardinal

Que penser des constatations que l'on a pu faire à l'époque des grandes translations, alors qu'on ne disposait généralement plus du seul signe permettant d'identifier à coup sûr des ossements humains : l'endroit très précis de la sépulture primitive?

Dans l'antiquité on se rendait compte de la difficulté du problème, et l'on savait au besoin exiger des garanties. Il est probable que S. Ambroise en demanda lorsqu'il fit venir à Milan le corps de S. Denys, mort en Cappadoce. S. Basile en lui envoyant les précieuses reliques, entra dans les détails les plus minutieux pour le rassurer sur leur identité [1]. On chercherait en vain dans tout le moyen âge un exemple d'une pareille préoccupation. Un évêque aussi instruit que Grégoire de Tours accepte sans sourciller l'histoire enfantine qu'on lui conte pour expliquer l'origine d'une relique du Précurseur [2]. Des hommes comme Einhard croient un Deusdona sur parole, et ils sont à ce point possédés du désir d'acquérir des reliques, qu'ils semblent redouter l'enquête qui pourrait compromettre le trésor qu'ils croyaient déjà tenir.

Odon évêque de Bayeux cherchait à entrer en possession des reliques de S. Exupère, honoré à Corbeil. Il compte une somme d'argent au sacristain, qui devra les lui procurer. Cet homme se rappelle avoir vu, parmi les tombes, celle d'un paysan du nom d'Exupère. Il déterre le corps et le donne à l'évêque. Celui-ci lui demande si c'est bien là le corps du saint, et exige le serment. Le sacristain n'hésite pas et jure que c'est le corps d'Exupère. L'évêque n'éprouva aucun besoin d'en savoir davantage [3]. Guibert de Nogent qui raconte avec indignation cette histoire, et qui dans son traité *de Pignoribus sanctorum* dénonce la légèreté de ceux qui acceptent toutes sortes de

se déclara convaincu, et les reliques ne prirent pas dans la cathédrale, la place qui leur était réservée. Une fois de plus un pieux enthousiasme avait empêché de suivre la voie indiquée par la raison, et l'enquête approfondie se fit trop tard. Cette fois, heureusement, l'erreur ne fut pas irréparable. Sur tout ceci, voir J. G. Snead-Cox, *The Life of Cardinal Vaughan*, t. II (London, 1910), p. 287-94.

[1] Voir *Les origines du culte des martyrs*, p. 108.

[2] *In gloria martyrum*, 11.

[3] Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum*, I, 3, 3, *P.L.*, t. CLVI, p. 625.

reliques sans garanties suffisantes, nous apparaît comme un véritable phénomène, en avance sur son temps de plusieurs siècles.

Il ne fallait donc pas compter sur les évêques pour vérifier l'authenticité des reliques. Voici encore un trait rapporté par le même Guibert, qui le tenait de la bouche même du prélat, Godefroid, évêque d'Amiens, son prédécesseur à l'abbaye de Nogent. L'évêque d'Arras lui en avait confirmé l'exactitude. Il s'agissait de transférer dans une nouvelle châsse des reliques que l'évêque d'Amiens croyait être celles de S. Firmin martyr. Mais rien n'indiquait qu'il en fût ainsi : *nullum inibi pitacium, ne unius quidem litterae testimonium.* L'évêque prit une lamelle de plomb et y inscrivit ces mots :

FIRMINVS MARTYR AMBIANORVM EPISCOPVS

et déposa cet authentique dans la nouvelle châsse. Or, à Saint-Denys aussi on prétendait posséder le corps de S. Firmin. Là aussi on veut renouveler la châsse, et pendant qu'on examine le crâne, on trouve dans les fosses nasales une bande de parchemin avec le nom de Firmin, martyr d'Amiens. Guibert se demande ce qu'il faut penser du procédé de l'évêque Godefroid, quelle valeur peut avoir une attestation épiscopale donnée dans ces conditions? S'il lui fallait trancher le débat, il donnerait plutôt raison à ceux de Saint-Denys : *qui saltem litterulis utcumque subnixi sunt* [1].

L'empereur Othon, qui voulait faire de la ville de Magdebourg un grand centre religieux, cherchait à l'enrichir d'importantes reliques. Il s'adressa à l'évêque de Cambrai, Fulbert († 956), et lui demanda les corps des évêques S. Géry et S. Autbert, ses prédécesseurs. L'embarras de l'évêque fut extrême. Il avait à l'empereur de grandes obligations et tenait à ne pas se montrer ingrat. D'autre part, lui était-il permis de priver sa ville épiscopale de ses glorieux patrons? Voici l'expédient qu'il imagina : *Duorum corpora sacerdotum Theodorici videlicet venerabilis urbis ipsius episcopi et alterius cuius nomen memoriae non occurrit detectis sepulchris accepit, quae regi donanda aestimavit, cum quibus et aliquos articulos de corpore*

[1] *De pignoribus sanctorum*, I, 3, 2, *P.L.*, t. c., p. 625. Cf. *Act. SS.*, Nov. t. III, p. 924.

beati Autberti pretiosas reliquias ei concessit. Ainsi s'exprime le biographe de S. Autbert [1]. Comme on l'a fait remarquer, il est probable que Fulbert ajouta aussi quelques parcelles des reliques de S. Géry [2], car il voulait éviter *ne mendacii culpam in se transfudisse videretur.* Tout cela se fit mystérieusement. L'évêque s'imagina avoir résolu un cas de conscience épineux. En réalité, il rendait insoluble le problème qui devait se poser le jour où Magdebourg contesterait l'authenticité des reliques restées à Cambrai.

L'état d'esprit qui se manifeste dans cet épisode n'a pas peu contribué à aggraver le mal résultant de la licence sans frein laissée aux chercheurs de reliques. En ces matières il s'était formé, semble-t-il, un droit nouveau et une morale spéciale. Tel qui n'aurait jamais touché au bien d'autrui, ne se faisait aucun scrupule de voler des reliques. Tromper son prochain pour s'emparer d'un butin aussi précieux, passait pour un bon tour qui devait plaire aux saints. On voit des abbés comme Hilduin dérober une partie des reliques destinées à Einhard, et celui-ci obligé de ruser pour lui faire avouer le larcin [3].

Il est facile de deviner ce qui se passa à des époques de trouble, lors des invasions normandes, par exemple, lorsque les corps saints furent emportés au loin et cachés, pour reparaître plus tard au moment favorable ; de même quelles furent les conséquences de l'usage, qui eût fait frémir les anciens, de promener à travers le pays les reliques les plus précieuses en des tournées qui les exposaient à des soustractions ou à des substitutions coupables.

Tel fut, au cours du moyen âge [4] le sort des reliques des saints que l'antiquité avait traitées avec un si religieux respect et entourées d'une protection si efficace. La nature même de l'objet, les convulsions politiques et sociales, l'état d'âme spécial créé par une dévotion indiscrète et mal comprise, tout

[1] *BHL.* 861, 32-33.

[2] *Acta SS. Belgii*, t. II, p. 262.

[3] *BHL.* 5233, l. II.

[4] Nous n'avons nullement songé à esquisser une histoire du culte des reliques. C'est ainsi qu'il n'a pas été question d'un nouvel élément perturbateur dû à une exploitation moins judicieuse des catacombes romaines dans des temps plus rapprochés de nous. Ce que nous avons à en dire sera mieux à sa place dans le chapitre suivant.

se réunissait pour rendre nécessaire une vigilance rigoureuse sur tout ce qui de près ou de loin touchait au culte des reliques. Sur les questions d'authenticité les évêques n'étaient guère plus difficiles que leurs ouailles. Il est assez naturel d'ailleurs que l'on ne soulève pas les questions que l'on n'a aucun moyen de résoudre. En cas de contestation, on en était réduit à recourir au « jugement de Dieu ». Les reliques étaient soumises à l'épreuve du feu. Respectées par les flammes, elles étaient jugées authentiques. C'est ainsi que S. Meinwerc de Paderborn († 1036) se rassura sur l'identité du corps d'un martyr Félix, que Wolfgang, patriarche d'Aquilée, lui avait envoyé [1]. Il ne fut ni le premier ni le dernier à employer sans scrupule ce critère superstitieux [2], et l'on cite des textes liturgiques adaptés à la cérémonie, *ad probandas reliquias* [3].

Le relâchement de l'antique discipline devait inévitablement avoir de déplorables résultats. C'est un pénible devoir de les constater.

Seize églises se disputaient la possession des corps des saints Protus et Hyacinthe, lorsque, en 1845, le P. Marchi découvrit intacte dans le cimetière de Saint-Hermès la tombe de ce dernier martyr [4]. Devant ce fait, toutes les revendications antérieures tombaient à néant, mais on eut la satisfaction de savoir où désormais reposaient les précieux restes de S. Hyacinthe. Des trouvailles récentes, tout aussi peu favorables à des traditions locales, sont, hélas, sans compensation. Le corps de S. Fabien pape était réclamé par les églises de Sainte-Praxède, de Saint-Martin-des-Monts, de Saint-Pierre, par l'abbaye de Fulda, et par la basilique de Saint-Sébastien où on avait cru le retrouver en 1563. Or, en 1915, à un autre

[1] *BHL.* 5884, n. 111, *Act. SS.*, Iun. t. I, p. 549.

[2] Voir Ducange, *Glossarium*, i. v. Ignis iudicium.

[3] Ruinart en a publié un dans l'appendice aux œuvres de Grégoire de Tours. *P.L.*, t. LXXI, p. 1185. Après les antiennes et les psaumes, le célébrant récite une oraison qui indique la manière dont on procédait : « Domine Deus... qui sacerdotibus tuis sancta mysteria revelasti et tribus pueris flammas ignium mitigasti ; concede nobis indignis famulis tuis et exaudi preces nostras, ut pannus iste, vel filum istud quibus involuta sunt ista corpora sanctorum, si vera non sint crementur ab hoc igne ; et si vera sint, evadere valeant, ut iustitiae non dominetur iniquitas, subdatur falsitas veritati. »

[4] *Monumenti delle arti cristiane primitive*, p. 260.

endroit de cette même basilique, on découvrit, enveloppé de bandelettes à la façon d'une momie, un squelette presque entier, avec une tablette de marbre portant cette inscription

S FAVIANVS IC REQIESIT

en caractères du XI[e] ou du XII[e] siècle. Malgré l'« authentique » dont il était pourvu, il n'a pas été difficile de montrer que ces restes ne sauraient être ceux de S. Fabien. A cette occasion, l'enquête a été poussée en tous sens, avec ce résultat que personne au monde ne saurait dire où sont les reliques de cet illustre pape et martyr, ni si elles existent encore [1].

Plût au ciel que ce fussent là des faits isolés et exceptionnels dans l'histoire des corps saints. Il convient d'en tirer une morale. C'est qu'il ne faut pas confondre les reliques « authentiquées » avec les reliques authentiques. Il est beaucoup de reliques qui nous ont été transmises avec des attestations comme celles-ci : *Hic sunt reliquias sancti Victuri episcopi: Hic sunt reliquies Iagobo apostolo*, tracées sur une bande de parchemin, par une main inconnue [2], ou avec des inscriptions sur marbre ou sur métal qui n'offrent d'autre garantie que leur antiquité, toute relative d'ailleurs. Est-il prudent et raisonnable de se fier à ces témoignages anonymes, d'autant plus suspects que rien n'est plus aisé que de les détacher de l'objet auquel ils se rapportent [3] ?

[1] Voir les détails dans P. Grossi-Gondi, *S. Fabiano papa e martire, la sua tomba e le sue spoglie attraverso i secoli*, 2ª ediz., Roma, 1916, 67 pp.

[2] L. Delisle, *Authentiques de reliques de l'époque mérovingienne*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. IV (1884), p. 2-8. Autres exemples dans E. A. Stueckelberg, *Denkmäler zur Basler Geschichte*, (Basel, 1907), pl. 12.

[3] Un archéologue aussi naïf que remuant a essayé, il y a quelques années, de tracer les règles de la « lipsanographie », règles commodes on va le voir. « Arrivée à l'état de science précise, après une pratique et une expérience de plusieurs siècles, elle [la lipsanographie] a ses principes fixes, ses règles certaines, sa méthode rigoureuse. Grâce à elle, l'étude de la dépouille sacrée de ceux que l'Église honore d'un culte public, devient aussi prompte que facile, car l'arbitraire n'y entre pour rien, et pour s'orienter il suffit de jeter les yeux sur ce qui a été fait et décidé antérieurement. » Barbier de Montault,

Des considérations qui précèdent il est aisé de conclure que le contrôle des manifestations du culte des saints n'a jamais été et n'a point pu être au premier rang des préoccupations de l'Église. Le dogme, la morale, la discipline qui touche à la liturgie et à l'administration des sacrements ont presque toujours absorbé l'attention des évêques et des assemblées conciliaires. Les questions de doctrine priment toutes les autres et l'on ne s'étonne plus de voir passer au second plan des matières qui n'y touchent que de très loin. A une époque où l'Orient se passionne pour les discussions dogmatiques, où toute l'activité des chefs n'est pas de trop pour les contenir dans de justes bornes et éviter des déchirements douloureux, nous assistons à l'éclosion d'une littérature hagiographique qui aurait mérité d'inquiéter les autorités, tant elle favorise le levain de paganisme qui travaille les milieux populaires [1]. Dans les temps modernes, la nécessité d'une surveillance plus étroite s'est imposée. Il n'est plus personne qui ne comprenne que l'honneur de Dieu et la gloire des saints réclame, contre les entraînements du vulgaire, une action énergique et une juste sévérité.

dans *Revue de l'art chrétien*, 1893, p. 271. Cela veut dire que pour authentiquer une relique, il suffit de s'en rapporter à un authentique précédent. Cf. *Anal. Boll.*, t. XV, p. 335.

[1] Voir ce que nous avons dit des Livres de Miracles grecs, *Anal. Boll.*, t. XLIII, p. 64-73.

CHAPITRE V

LES SAINTS QUI N'ONT JAMAIS EXISTÉ

L'ardeur des polémiques religieuses, la logique des systèmes et, chez quelques-uns, le besoin d'exciter la curiosité du grand public ont créé une classe de saints particulièrement accueillante, depuis que l'on s'est aperçu à quel point elle favorise les méthodes expéditives. Il convient d'explorer ce coin perdu de l'hagiographie et de nous intéresser à ceux qu'un jugement sommaire y a relégués.

Que le qualificatif de saint s'attache parfois à des noms qui ne couvrent aucune réalité, c'est ce que personne ne niera. A une époque où le culte des saints occupe une grande place dans la vie du peuple, le langage familier a adopté, presque partout des locutions où le saint est un personnage aussi réel que le roi d'Yvetot « peu connu dans l'histoire ». L'analogie des sons a introduit dans la toponymie des noms où l'on croit d'abord reconnaître le patron du lieu. Ainsi Saint-Drémont (Vienne), Saint-Boingt (Meurthe et Moselle), Saint-Ény (Manche) et d'autres, qui paraissent formés sur le modèle de Saint-Pierre, Saint-Martin, alors que cependant il n'existe aucun saint du nom de Drémont, de Boingt ou d'Ény. Une graphie défectueuse des anciens noms Sidremum, Sembench (Samboin), Centeniacus en explique l'origine [1]. A Rome il n'y a pas de sainte Colombe, mais le lieu dit *Ad septem palumbas* s'est transformé en *Santa Columba* [2]. Que d'autres exemples on pourrait citer de saints qui ne doivent leur existence qu'au parler populaire. La littérature de son côté en a forgé dans le genre du S. Ciappelletto, de Boccace [3], et la bonne humeur des clercs du moyen âge nous a valu un S. Nemo

[1] A. Longnon, *Les noms de lieu de la France*, n. 1531.
[2] De Rossi, *Bullettino*, 1894, p. 11.
[3] *Decamerone*, I, 1.

et un S. Invicem, dont les histoires sont d'assez innocentes parodies [1].

Ce serait perdre notre temps que de nous attarder à de semblables puérilités. Elles nous feraient oublier la question essentielle, à savoir si l'Église propose à la vénération des fidèles des êtres imaginaires, et s'il est vrai que tel saint du calendrier n'est autre chose que l'incarnation d'un mythe.

Les doutes qui peuvent naître sur la personnalité historique des saints surgissent principalement de deux manières. D'une part, les listes hagiographiques de quelque étendue renferment des noms étranges, rebelles à toute identification. D'autre part, beaucoup de récits ayant pour objet des saints antiques nous transportent dans un milieu à peu près aussi historique que celui des contes de Perrault.

Si l'on veut s'imaginer l'énorme liste de saints que l'on obtiendrait en dépouillant tous les martyrologes et les calendriers, depuis les plus anciens jusqu'à ceux qui se débitent dans nos papeteries, on y découvrirait un grand nombre de noms qui n'ont été portés par aucun habitant du ciel et même par personne. Il n'y en a pas de plus connus, de nos jours, que Henriette, Charlotte, Joséphine [2]. Des saintes de ce nom n'ont certes pas existé, mais bien les saints que ces noms représentent Henri, Charles, Joseph. On se défie instinctivement d'une Kakukabilla ou Kakukilla, honorée en Bavière, qui rend je ne sais quel son cabalistique. A y regarder de près, on reconnaît Columcille, un saint Irlandais des plus célèbres, dont le nom, déformé sous l'influence de la prononciation locale, a changé de genre [3]. Et c'est là un fait qui se constate fréquemment en français dans les expressions toponymiques formées avec des

[1] Cf. P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter* (München, 1922), p. 240-45.

[2] Un Sicilien de nos amis interrogé sur son patron, S. Orazio, répondit qu'il ne connaissait aucun saint de ce nom, mais que celui-ci était le masculin de Grazia. Les femmes qui portent ce dernier nom célèbrent leur patronne le jour de la fête de la Madonna delle Grazie, un des dimanches du mois de mai.

[3] R. Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland* (Braunschweig, 1904), p. 16 ; L. Gougaud dans *Revue celtique*, t. XXXIX (1922), p. 208-209.

noms de saints, surtout ceux qui commencent par une voyelle : Sainte-Olive (Ain) répond à *Sanctus Ilidius*, Sainte-Canne (Gers) à *Sanctus Candidus*, Sainte-Ramée (Charente-Inférieure) à *Sanctus Remigius*. Inversément *Sancta Eulalia* a donné Saint-Aulaire (Corrège) et Saint-Arailles (Gers), *Sancta Agnes*, Saint-Agnet (Landes) ou Saint-Aunès (Hérault) [1]. Le glossaire toponymique des noms précédés du préfixe « saint » fourmille d'exemples qui au premier abord sont bien inquiétants, ainsi, Saint-Usage (Aube), Saint-Utin (Marne), Sainte-Eusoye (Côte d'Or). Ce ne sont pourtant que de simples déformations phonétiques d'Eusèbe, d'Augustin, d'Eusébie [2]. On aurait tort de s'imaginer que dans les paroisses ainsi désignées, un S. Usage ou un S. Utin soient honorés à côté de S. Eusèbe et de S. Augustin [3]. La tradition locale sait à quoi s'en tenir et ne fait point la distinction qui équivaudrait à un dédoublement. A Venise il y a une paroisse San Trovaso, curieux exemple de crase pour San Geryasio e Protasio. On y célèbre la fête de ces deux martyrs et nullement celui que les étrangers prennent pour le titulaire de l'église.

Qu'au cours des âges les transformations de cette espèce aient pu favoriser quelques malentendus, nous ne le nierons pas. La curieuse histoire du vocable de Sant'Oreste, dans la Sabine, en est un exemple. Le patron de l'église est S. Hedistus ou Edistus dont, au moyen âge, le nom a souvent été écrit et prononcé *Eristus*, *Aristus*. D'Aristus à Orestes il n'y a pas loin, et tandis que le village continuait à célébrer sa fête patronale le 12 octobre, jour de S. Edistus, son nom se transformait en Sant' Oreste. Un beau jour, on s'aperçut qu'il existait un saint appelé Oreste. On ne pouvait manquer de l'honorer dans une localité qui portait son nom. Et la fête de S. Oreste (12 décembre) fut instituée, sans préjudice de la fête traditionnelle de S. Hedistus [4]. Phénomène de dédoublement assez particulier. D'un même nom sortit le culte de deux saints parfaitement authentiques.

[1] LONGNON, *Les noms de lieu de la France*, p. 394-95.

[2] LONGNON, t. c., nn. 1728, 1612, 1727.

[3] Voir dans MÉNAGE, *Dictionnaire étymologique de la langue française* (1694), un appendice sous le titre : *Recueil des noms de saints qui paraissent éloignés de leur origine.*

[4] *Anal. Boll.*, t. XLII, p. 315-19.

Il n'en est pas toujours ainsi et le double nom crée parfois, à côté du saint, un personnage qui ne se distingue de lui qu'en apparence. C'est ce qui arriva à Bordeaux du jour où l'on oublia que le saint Fort n'était autre chose que la châsse de S. Seurin [1]. Les Bordelais regardaient comme particulièrement solennel le serment prêté sur les reliques du saint, et dans les anciens textes on relève les équivalents suivants : sur le fort de Saint-Seurin (vers 1228) — devant l'autel du fort Saint-Seurin (1262) — sur le fort (1270) — sur le corps de Saint-Seurin (1279) — sur l'autel de Saint-Fort (1420) — sur l'autel de Monseigneur Saint-Fort (1420). Nous assistons à la transformation graduelle. Le *fort* devient une personnalité distincte de S. Seurin et comme on n'oubliait pas que le serment se prêtait sur les reliques d'un évêque, S. Fort prit rang dans la liste épiscopale de Bordeaux, et même le premier rang [2]. Les honneurs du culte n'ont certes pas manqué à S. Fort. Faut-il le placer parmi les saints qui n'ont jamais existé ? Pas nécessairement, puisqu'on ne doute pas de l'existence de S. Seurin. On ne niera pas, pourtant, qu'il ne se soit produit là une erreur des plus fâcheuses.

Nous n'insisterons pas une fois de plus, sur les méprises auxquelles peuvent donner lieu les martyrologes et l'état déplorable où les copistes ont laissé quelques-uns des plus anciens. Les noms des saints y sont trop souvent défigurés ou tronqués, les notices brouillées au point de confondre les lieux et les personnes. Les compilateurs qui ont puisé aux sources littéraires n'ont pas toujours distingué les genres auxquels appartiennent les récits. Des héros de romans pieux y côtoient quelquefois les saints les plus célèbres. Y figurent aussi des personnifications comme sainte Sophie et sainte Irène [3] suggérées sans doute par les vocables des deux grandes églises de Constantinople. Tous ces défauts et d'autres qu'il y aurait à signaler sont sans importance au point de vue du culte.

[1] En latin *forte* qu'on a rapproché de *feretrum*. Quoi que l'on pense de l'étymologie, le sens du mot n'est pas douteux.

[2] J. A. Brutails, *La question de saint Fort*. Bordeaux, 1916. Cf. *Anal. Boll.*, t. XXXVIII, p. 427-29.

[3] *Synax. Eccl. CP.*, p. 54.

La présence d'un nom dans le martyrologe n'a point cette portée par elle-même. Parce que les bornes miliaires y figurent parfois sous la forme de soldats martyrs, il n'y a pas lieu d'accuser l'Église de fétichisme.

Une question pourrait se poser. Avant notre époque le martyrologe n'était point lu avec l'œil défiant de la critique. N'y a-t-il pas lieu de craindre qu'on se soit parfois mépris sur la signification véritable de certaines mentions et qu'un simple nom ait été l'occasion d'installer un culte?

Il ne faut pas s'en étonner : des annonces qui paraissent claires et formelles ont décidé certaines églises à accueillir dans leur Propre, des saints qui n'avaient aucun titre à y prendre place. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, qu'au calendrier de Ravenne on voit figurer, au 13 dnovembre : *sanctorum Victoris, Valentini et Solutoris martyrum Ravennae*, qu'aucune tradition n'attribue à cette église. Le martyrologe hiéronymien semble d'accord avec les rédacteurs du calendrier : *Ravenna civitate Valentini, Solutoris, Victoris*. Seulement Valentin est certainement un martyr africain, inscrit au calendrier de Carthage, et les deux autres ne sont pas identifiés. La rubrique *Ravenna civitate* est isolée comme il arrive souvent, et aucun nom de saint ne s'y rapporte. C'est encore le cas pour les saints du 16 décembre : *Valentini, Concordi, Navalis* (al. *Novalis*) *et Agricolae martyrum Ravennatum*[1]. L'Église de Ravenne les a acceptés comme siens, sur la foi du texte hiéronymien.

Des hagiographes de l'Italie centrale ont travaillé à recommander le culte de trois martyrs arméniens : Denys, Sébastien et Émilien[2]. Ils ont trouvé ces noms dans le vieux martyrologe, au 8 février : *In Armenia minore natale Dionysii et Sebastiani Emiliani*. Quiconque a pratiqué la compilation hiéronymienne, n'hésitera pas à écrire : *Sebaste in Armenia minore*, sans se décider à y rattacher les noms de Denys et d'Émilie, dont la provenance doit être recherchée. Le 9 mars le martyrologe annonce les fameux martyrs de Sébaste : *In Armenia Sebastie militum XL*, ce qui dans la seconde édi-

[1] *Officia propria sanctorum pro ecclesia metropolitana Ravennatensi* (Luci, 1828) pp. 478, 494.

[2] *Act. SS.*, Febr. t. II, p. 158-60.

tion est devenu *In Armenia minore nat. S. Sebastiani et militum XL.* Une confusion de dates *VII id. mart.* et *VI id. feb.*, c'est un genre d'erreur fréquent dans la compilation pourrait suffire à expliquer la présence de la rubrique isolée *Sebaste in Armenia minore* du 8 février. Quoi qu'on en pense, il n'y aura personne pour défendre l'existence du S. Sébastien d'Arménie ni du groupe dont il fait partie.

Citons quelques exemples d'une utilisation moins heureuse des martyrologes et essayons d'en apprécier les conséquences.

Dans les grandes légendes romaines, à côté des héros principaux fournis par la tradition, on voit évoluer des personnages secondaires d'origine inconnue, qui sont peut-être de l'invention de l'hagiographe, mais que l'on a aussi soupçonnés avoir été empruntés aux martyrologes. La démonstration n'est pas aisée à faire, car les noms de ces figurants sont souvent d'une parfaite banalité. Exceptionnellement ils attirent l'attention par leur forme étrange, et c'est ainsi qu'on a pu retrouver dans le martyrologe hiéronymien plusieurs personnages obscurs qui jouent leur rôle dans la Passion de S^te^ Susanne [1].

Cette histoire met en scène un certain Claudius avec sa femme Praepedigna et leurs deux fils Alexandre et Cutia. Si l'on se reporte à la liste des saints du martyrologe au 1^er^ octobre, on remarque la série suivante :

> *In Thomis civitate. Prisci. Criscenti. Euacri. Denegotie. Faustini. Marcialis. Ianuarii. Alexandri. Eoprepi. Digne. Gottiae. Saturnini. Spei. Casti. Primi. Donati... it. Digne. Cotie it. Cotie. Passi. Coprepi. Thomis. Cristi* [2].

Après les trois martyrs attribués à Tomi, la rubrique *Denegotie*, qui représente Dinogetia, une forteresse du bas Danube [3], est suivie de trois noms facilement reconnaissables comme ceux des martyrs de Cordoue, Faustinus, Marcialis, Ianuarius. Négligeons-les et nous obtenons :

> *Denegotie Alexandri Eoprepi Digne Gottiae.*

[1] *BHL.* 7937.
[2] Nous citons le texte du ms. de Berne.
[3] Voir nos *Saints de Thrace et de Mésie*, p. 273.

Le nom de la ville répété encadre les noms d'Alexandre et d'Euprepius. Plus loin il revient encore sous la forme de *Digne Cotie, Cotie.* On lisait donc dans l'hiéronymien la suite

Alexandri Eoprepi Digne Cotiae,

où l'on retrouve toute la famille de Claude :

Alexandri, Praepedignae, Cotiae.

Alexandre pourrait être le martyr de Drizipara [1]. Praepedigna est formé par la finale du nom Euprepius et les deux premières syllabes du nom de la localité. Les dernières syllabes ont donné Cotia [2]. L'auteur de la légende de Ste Susanne n'a pu trouver ailleurs ces noms extraordinaires. Ni Praepedigna ni Cotia n'ont jamais vécu. Il est juste de rappeler qu'il ne suffit pas d'être entraîné dans un cycle hagiographique pour passer au rang des saints. Ni à Rome ni ailleurs on n'a jamais songé à instituer une fête en l'honneur de Ste Prepedigna ni de S. Cotia.

Croirait-on qu'on a pu s'autoriser du martyrologe hiéronymien pour justifier l'institution d'une fête en l'honneur d'un saint qui certainement n'a jamais existé, S. Napoléon? Les origines du culte éphémère qui naquit et disparut avec l'Empire français, méritent d'être rappelées [3]. Les procédés dont usèrent les hagiographes d'alors font comprendre mieux que de pénibles analyses les méthodes de leurs precurseurs du moyen âge. L'initiative partit des milieux politiques. Il s'agissait de remplacer la fête de S. Louis, qui sous les rois de France était une grande fête nationale, par une autre qui symbolisât mieux le nouveau régime. Du moment que l'existence d'un saint Napoléon était admise, quoique la date de sa fête fût ignorée, la proposition de Portalis fixant le 15 août pour célébrer à la fois le patron de l'empereur, l'anniversaire de sa naissance et celui de la ratification du concordat semble as-

[1] *Les origines du culte des martyrs*, p. 288.

[2] Sur tout ceci, L. Duchesne, *Les légendes de l'Alta Semita*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXXVI, p. 33-38.

[3] Nous avons traité ce sujet avec plus de développements dans les *Mélanges d'histoire offerts à H. Pirenne*, t. I (Bruxelles, 1926), p. 81-88.

sez naturelle. L'usage universel de donner aux enfants au baptême le nom d'un saint fit croire de bonne foi, on n'en peut douter, que l'empereur avait un patron dans le ciel, et lui-même en était persuadé, comme l'atteste la réponse du jeune Napoléon à son évêque le jour de sa confirmation [1]. C'est dans cette pensée que le cardinal-légat Caprara, plus préoccupé d'ailleurs de plaire à l'empereur que d'établir préalablement l'identité du saint que l'on allait si solennellement fêter, se hâta de sanctionner le décret d'institution.

Les difficultés commencèrent lorsque la nécessité de régler la partie liturgique de la fête obligea les évêques et le légat lui-même à vérifier les titres du nouveau saint. Il y eut des tâtonnements, auxquels le légat mit fin en déclarant que S. Napoléon était un martyr et en faisant rédiger sa légende destinée au bréviaire. D'après ce texte S. Napoléon est une victime de la persécution de Dioclétien et de Maximien. Il fut soumis à la torture à Alexandrie, et jeté dans une horrible prison, où il succomba à ses blessures. La notice indique comme source les martyrologes et les vieux auteurs, qui, à ce qu'on assure, appellent ce martyr Néopolis ou Néopolus, dont la prononciation et l'usage auraient fait Napoléon.

Il est exact que les martyrologes, y compris le martyrologe Romain, au 2 mai, enregistrent un martyr Néopolus. La source de cette mention est le martyrologe hiéronymien, où elle se présente sous cette forme :

Ms. B : *In Alexandria Saturnini in carcere quiescentis cum Neopoli socio suo* (*cum Neapoli sotio suo* W).
Ms. E : *In Alexandria Saturnini... Eupolitis.*
Ms. D : *In Alexandria nat. Saturnini Epolitis.*

A la même date, le martyrologe syriaque ne cite qu'un seul nom *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Σατορνῖλος*. De Néopolis il n'est pas question. Il manque également dans E, et dans D il est remplacé par *Epolitis*, que nous retrouvons dans E, un peu plus bas et sous la rubrique *in Armenia civitate Militana*.

A l'époque où les liturgistes au service de Caprara découvraient dans le martyrologe le prétendu saint Napoléon, aucun érudit n'avait le moyen de se rendre compte de la valeur

[1] *Mémorial de Sainte-Hélène*, 20 au 26 août, 1815.

des notices dérivées de l'hiéronymien. Tout le monde acceptait alors comme des noms de saints les noms qui suivaient une rubrique topographique suffisamment reconnaissable, et l'on eût taxé de témérité celui qui, au 10 mai, par exemple, se fût permis, avec le P. Victor De Buck, de remplacer les noms de deux saints, *Marci, Napoli*, par un nom de ville *Marcianopoli*. Dans le texte du 2 mai Neopolis ne représente pas nécessairement une ville, et il n'est peut-être que la répétition du problématique *Eupolitis, Epolitis*, cité un peu plus bas. Mais il est certain qu'il ne doit pas être rattaché à la rubrique *in Alexandria*. Saturninu seul est garanti comme martyr Alexandrin par le martyrologe syriaque, et la première recension de l'hiéronymien est d'accord avec celui-ci ; *cum socio suo* est une interpolation. Donc à prendre les choses au mieux, c'est sur une fausse lecture que l'on s'est décidé à reconnaître dans le martyrologe un saint Napoléon, martyr d'Alexandrie. Sans le désir de trouver un patron à l'empereur, jamais personne n'aurait songé à une pareille identification. Les idees qui régnaient alors sur la composition des martyrologes peuvent servir d'excuse aux hagiographes qui l'ont imaginée.

Une fois admise, la matière de la leçon du bréviaire était trouvée. Il suffisait de développer l'indication *Alexandriae in carcere quiescentis*. On le fit au moyen des lieux communs classiques et du récit de la grande persécution à Alexandrie qu'Eusèbe emprunte à Philéas de Thmouis. Il renferme des détails qui peuvent servir de commentaire à l'énoncé du martyrologe, car il y est parlé de martyrs morts de faim et de misère. Dans un certain sens, la documentation de l'hagiographe est sérieuse, et il a pu avec quelque raison se dire satisfait de son œuvre.

Il n'en est pas moins certain que cette histoire de S. Napoléon ne contient pas un mot de vrai. Lorsqu'il devint possible de s'en rendre compte, le culte du nouveau saint n'était plus qu'un souvenir. L'autorité ecclésiastique n'eut pas même à intervenir pour supprimer une fête qui n'avait été établie que sous la pression du gouvernement impérial.

Les compilations de la classe des martyrologes ont certes contribué à jeter du trouble dans les idées. Mais les grands coupables, ceux qui ont fait reléguer au rang des êtres imagi-

naires des saints dont la notoriété est universelle, ce sont les hagiographes auxquels nous devons certains récits d'une allure vraiment extraordinaire. Il faut bien avouer qu'il est difficile d'admettre l'existence d'un saint, ayant vécu sous un empereur des Perses nommé Dadianus, et dont on raconte ce qui suit. Sur le refus du martyr d'adorer les idoles, l'empereur le fait suspendre et déchirer avec des ongles de fer. On le fait marcher ensuite dans des chaussures, garnies à l'intérieur de clous pointus ; on le frappe sur la tête à coups de marteau, jusqu'à faire jaillir la cervelle. Le martyr n'en meurt pas et de nouveaux tourments lui sont infligés. Il est jeté en prison et on lui charge la poitrine d'une pierre énorme. Alors le Christ lui apparaît pour le réconforter, et lui annonce que sa passion durera sept ans : les tourments ne lui feront aucun mal ; il mourra trois fois et trois fois il ressuscitera avant de mourir définitivement. L'histoire se poursuit avec les péripéties les plus invraisemblables, jusqu'à l'entier accomplissement de la prophétie.

La question de savoir s'il a existé un martyr répondant au signalement que l'on peut tirer d'un pareil récit, ne se pose pas, et si nous ne trouvons pas d'autre moyen de démontrer que S. Georges a vécu et est mort pour la foi, il faudra bien nous résoudre à rayer ce nom de la liste des saints. Et l'on sait qu'il en est de même d'un bon nombre de saints antiques, dont on nous raconte des histoires, un peu moins absurdes peut-être, mais tout aussi peu garanties.

C'est ici qu'il y a lieu de rappeler une fois de plus que la tradition relative aux saints se partage généralement en deux courants, qui n'ont pas nécessairement le même point de départ : le courant littéraire et le courant liturgique. Il arrive que le premier nous amène, en dernier ressort, à une source bien éloignée des faits, tandis que le second permet de remonter en ligne directe aux événements contemporains, au saint en personne. Dans l'antiquité, nous l'avons vu, le culte du saint s'établit le lendemain même de sa mort. Son martyre ou sa sainteté sont des faits éclatants, reconnus de tous, et son tombeau devient aussitôt un lieu sacré. Le jour anniversaire de sa déposition, à tout le moins, les fidèles viennent y prier, y amènent leurs enfants, et ces visites d'abord discrètes se transformeront, la paix revenue, en fêtes solennelles,

Ce culte laisse son empreinte sur les monuments, dans des textes liturgiques, dans des récits de pèlerins. Autant de témoins dont la série ininterrompue nous reporte au jour où le tombeau s'est refermé sur les reliques du saint et à l'endroit où elles reposent. Quant à la tradition littéraire qui prétend nous renseigner sur ses faits et gestes, elle est née le jour où il a plu à un hagiographe de prendre la plume, et trop souvent des siècles séparent ce moment des véritables origines.

A ne considérer que ses Actes, le cas de S. Georges doit être tenu pour désespéré. La tradition du culte lui est beaucoup plus favorable. Ce culte était extrêmement répandu dans l'antiquité et parfaitement localisé : il avait son centre à Lydda ou Diospolis en Palestine [1]. Les Actes de S. Ménas sont dépourvus de toute valeur. Mais le pèlerinage de Saint-Ménas dans la Maréote, où était son tombeau, était des plus fréquentés. Le curieux livre des Miracles de S. Ménas, si peu fait cependant pour nous édifier [2], suffirait à l'attester. Les fameuses ampoules que les voyageurs de toutes les parties de la chrétienté ont rapportées dans leur pays le montrent mieux encore [3]. Récemment d'heureuses fouilles ont mis au jour la basilique, si célèbre autrefois, et toute une ville qui s'était formée autour de ce sanctuaire [4]. Sur S. Théodore nous n'avons que des récits qui se groupent autour d'une légende sans fond historique. Mais lui aussi attirait les pèlerins à son tombeau à Euchaïta dans le Pont, et ces innombrables visiteurs avaient fait la fortune de la ville. L'antique collection de miracles qui nous a été conservée par le prêtre Chrysippe est là pour prouver l'extension de son culte dès le V^e^ siècle [5]. Et voici encore un exemple illustre : S. Laurent. Ce n'est pas par ses Actes que l'existence de ce martyr est garantie [6] ; c'est par son tombeau sur la voie Tiburtine, qui n'a cessé, depuis l'antiquité, d'être visité

[1] *Les légendes grecques des saints militaires*, p. 45-76.

[2] *Anal. Boll.*, t. XXIX, p. 118-27 et *Les recueils antiques de miracles des saints*, p. 46-49.

[3] C. M. Kaufmann, *Ikonographie der Menas-Ampullen* (Cairo, 1910), p. 57-90.

[4] Id., *Die Menasstadt*, Leipzig, 1910, in-fol.

[5] *Act. SS.*, Nov. t. IV, p. 55-72.

[6] P. Franchi de' Cavalieri, dans *Römische Quartalschrift*, t. XIV (1900), p. 159-76. Cf. *Anal. Boll.*, t. XIX, p. 452.

par les pèlerins de tous les pays, c'est par sa fête, inscrite dans le premier calendrier romain à la date où nous la célébrons encore. Quoi de plus inquiétant que les Actes de S. Christophe, le barbare à la tête de chien, transformé ensuite, pour expliquer son nom, en géant porte-Christ ? Son culte est moins nettement localisé pour nous que les précédents ; mais il est certain qu'au V^e^ siècle une basilique sous son vocable existait en Bithynie [1], et en Sicile, au VI^e^ siècle, un monastère dans le diocèse de Taormina [2].

Sans manquer de respect à S. Jérôme, il est permis de penser que la *Vita Pauli*, remplie de traits pittoresques mais aussi de détails fabuleux, a quelque peu compromis la mémoire du saint qu'elle était destinée à glorifier. Ce n'est pas la critique moderne qui a élevé les premiers doutes sur l'existence de cet habitant du désert : les contemporains ne se gênaient pas pour la nier et, chose étrange, S. Jérôme qui supportait mal la contradiction et aimait à confondre ses adversaires, se contente de citer avec quelque mauvaise humeur ces propos défavorables, sans leur opposer la moindre raison. Les érudits de notre époque ont mis toute leur bonne volonté pour suppléer à ce qu'il avait omis de faire, mais sans arriver à dissiper toute équivoque, et jusqu'en ces derniers temps, la personnalité historique de S. Paul de Thèbes a pu être révoquée en doute. C'est tout récemment que l'on espère avoir trouvé le moyen de rassurer les sceptiques. Un texte qui n'avait pas été remarqué, atteste qu'avant la fin du IV^e^ siècle, l'Église d'Oxyrhynque célébrait pieusement la mémoire de Paul, le contemporain et l'émule de S. Antoine, ce qui ne peut guère s'entendre que d'une commémoraison liturgique. La tradition du culte supplée très heureusement à la tradition littéraire, fort ancienne, il est vrai, mais peu satisfaisante [3].

Il faut citer aussi des exemples de saints qui n'ont joui dans l'antiquité d'aucune sorte de culte, bien qu'ils aient été célébrés par les hagiographes beaucoup mieux parfois que des saints très authentiques. Les exemples classiques sont Nicéphore le

[1] Cf. *Les origines du culte des martyrs*, p. 185.
[2] S. Grégorii I *Registrum*, IX, 75.
[3] *Anal. Boll.*, t. XLIV, p. 64-69.

martyr [1], Théodule le stylite [2], Barlaam et Ioasaph [3]. Ces saints n'ont eu qu'une existence purement littéraire. Les récits dont ils sont les héros sont fort intéressants, mais d'une allure didactique très reconnaissable. Les personnages ont été créés de toutes pièces et leur histoire imaginée pour servir de support à une doctrine morale. S. Alban, l'Œdipe chrétien [4], n'est, comme le récit de ses aventures, qu'une pure fiction.

Il y a des cas intermédiaires, où les éléments nous manquent pour porter un jugement favorable ou défavorable à l'existence du saint. La légende de S. Eustache nous met devant un texte fait tout entier de pièces de rapport et fabuleuses au premier chef. La partie principale n'est qu'un roman d'aventures, un vieux conte venu de l'Inde et dont il existe des répliques dans tous les pays. A cette fable est accolée une Passion sans relief spécial [5]. Moins heureux que S.Georges, S. Eustache n'a nulle part de domicile connu ; on ne cite aucun sanctuaire antique placé sous son vocable, et sa fête actuelle n'a pas d'attestation remontant assez haut. Il est possible à la rigueur, qu'on découvre un jour une preuve de culte qui calme des appréhensions assez naturelles. Ce n'est point là une hypothèse chimérique. L'inscription qui a permis d'établir plus solidement l'antiquité du culte de S. Christophe n'a été découverte qu'il y a peu d'années [6].

S'il est vrai que l'on est privé de données sur les premières manifestations du culte de S. Eustache en Orient, qui est le pays d'origine de sa légende,il faut constater qu'il est depuis longtemps honoré en Occident, et qu'une des églises de Rome lui est dédiée. Alors se pose la question : n'est-ce point l'histoire de S.Eustache qui a fait naître l'idée de l'associer, dans la piété des fidèles, à S. Georges, à S. Ménas, à d'autres saints d'importation orientale? Est-il impossible qu'une pure légende soit le point de départ d'un culte?

[1] *BHG.* 1331, 1332. [2] *BHG.* 1785.
[3] *BHG.* 224. [4] *BHL.* 201-205.
[5] H. Delehaye, *La légende de S. Eustache*, dans *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1919, p. 175-210.
[6] Duchesne, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. II (1878), p. 289-99.

A cette question générale nous répondrons que, dans l'antiquité, on ne trouve pas d'exemple d'un pareil développement, et que la discipline alors en vigueur rendait difficile le passage d'un simple récit à l'établissement d'une dévotion ayant des conséquences liturgiques. Dans des temps plus rapprochés de nous, mais à des époques où le manque de contrôle ouvrait fatalement la porte à des abus, le fait a pu se produire. L'Église byzantine nous en offre un curieux exemple dans la Vie de Ste Théoctiste de Lesbos [1]. Ce récit nous donnera l'occasion d'assister à une double élaboration : celle d'une légende issue d'un culte existant, c'est le cas ordinaire ; et celle d'un culte issu d'une légende, fait exceptionnel.

La légende de Ste Théoctiste a une histoire très curieuse. Elle a été écrite au commencement du Xe siècle par un officier byzantin nommé Nicétas [2], que l'on est tenté d'identifier, sans raisons bien convaincantes, avec Nicétas le Paphlagonien, hagiographe particulièrement fécond. Quoi qu'on en pense, Nicétas a donné à la biographie de la sainte une forme originale. Il en avait appris les détails dans des circonstances assez particulières, dont il fait part au lecteur, de façon à nous donner dans ce récit un épisode de son autobiographie.

Envoyé par l'empereur Léon pour rejoindre Himérius, grand amiral, et chargé d'une mission auprès des Arabes de Crète, Nicétas était arrivé à l'île d'Ios, dans la mer Egée, au sud de Naxos. Les vents contraires l'obligent à interrompre le voyage, et il met à profit ce contre-temps pour visiter l'île de Paros, célèbre par sa belle église de la Sainte Vierge [3].

[1] Ce que nous disons ici de la Vie de Ste Théoctiste a paru, avec quelques développements, dans *Byzantion*, t. I, p. 191-200.

[2] *Βίος τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοκτίστης τῆς Λεσβίας τῆς ἀσκησάσης καὶ κοιμηθείσης ἐν νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάρῳ συγγραφεὶς ὑπὸ Νικήτα τοῦ πανευκλεεστάτου μαγίστρου*, dans Theophilos Ioannou, *Μνημεῖα ἁγιολογικά* (Venise, 1884), p. 1-17. Une édition critique des deux textes *BHG.* 1723-24, 1725-26 a paru depuis dans les *Acta Sanctorum*, Nov. t. IV, p. 224-33.

[3] Cette église, dont le plan a été plusieurs fois remanié et dont il existe encore de très anciennes parties, a été l'objet d'une importante monographie de H. H. Jewell et F. W. Hasluck, *The Church of our Lady of the Hundred Gates* (Panagia Hekatontapyliani) *in*

Pendant qu'il admire la beauté des marbres et maudit les barbares, c'est-à-dire les Arabes de Crète, qui ont dévasté le monument, il voit venir à lui un ermite, le seul habitant de ces parages déserts. Il s'appelait Syméon, et menait depuis 30 ans la vie solitaire. Nicétas l'accabla de questions, et le trouva disposé à satisfaire sa curisosité. Lorsqu'il fut sur le point de partir, Syméon le pria de prêter l'oreille à un récit qu'il désirait lui faire, et lui fit promettre de l'écrire. Il tenait l'histoire de la bouche d'un chasseur qui, chaque année, venait de l'île d'Eubée avec quelques amis organiser une battue dans l'île de Paros, où le gros gibier était abondant.

Un jour, avant de retourner à son vaisseau, le chasseur étant allé prier dans l'église déserte, eut l'attention attirée par un frôlement dont la cause lui échappa d'abord. Il voulut s'approcher ; mais une voix se fit entendre : « N'avancez pas ; je suis une femme ; je suis nue et ne veux pas m'exposer aux regards. »

Le chasseur lança son manteau dans la direction d'où venait la voix, et il vit bientôt paraître une femme dont le visage portait la trace de la vie austère qu'elle avait menée de longues années dans la solitude. C'était Théoctiste.

Elle était de Lesbos. Une nuit, les Arabes de Crète firent une descente dans l'île, près de Méthymna, et l'emmenèrent en captivité avec un grand nombre d'autres personnes. Au retour, ils relâchèrent à Paros. Théoctiste parvint à se détacher de la troupe des prisonniers et se cacha dans les bois. Les corsaires repartirent sans remarquer son absence, et elle demeura seule dans l'île, passant son temps à la contemplation des choses saintes, et vivant des produits naturels du sol. A la longue, ses vêtements tombèrent en lambeaux, sans qu'elle trouvât le moyen de les remplacer.

Après avoir raconté son histoire au chasseur, Théoctiste ajouta : «Vous revenez ici tous les ans. L'année prochaine, apportez-moi dans une pyxide la sainte eucharistie. Voilà tant d'années que je suis privée de la communion. » Le chasseur le lui promit, et, lorsqu'après l'année révolue, il revint avec ses compagnons de chasse, il portait sur lui les saintes espèces. Sa

Paros, London, 1920, in fol. Publication du « Byzantine Research and Publication Fund ».

première pensée fut de retrouver la pieuse femme. Elle se présenta bientôt et fut au comble du bonheur en recevant le don divin.

Après cela, le chasseur alla retrouver la troupe de ses amis et s'enfonça avec eux dans la forêt. La chasse terminée, il voulut prendre congé de Théoctiste. A sa grande stupeur, il la trouva morte. Sans rien dire aux autres, il l'ensevelit. Mais pour ne pas perdre l'occasion de se procurer une précieuse relique, il coupa une main à celle qu'il considérait comme une sainte et l'emporta sur le vaisseau, qui mit bientôt à la voile. C'était le soir. Le temps était beau, le vent favorable. On arriverait rapidement à destination. Il n'en fut rien. De toute la nuit le navire n'avait pas avancé : il était resté immobile dans le port. Le chasseur comprit l'avertissement du ciel, qui n'approuvait pas son pieux larcin. Il redescendit à terre et alla, sans en rien dire à personne, replacer auprès du corps de Théoctiste la main qu'il en avait détachée. Cet acte de réparation étant accompli, le vaisseau se mit en mouvement et partit comme s'il avait eu des ailes. Lorsque, durant la traversée, les compagnons apprirent de la bouche du chasseur ce qui s'était passé, ils voulurent à tout prix retourner à Paros, et vénérer les reliques de la sainte. On rebroussa chemin, et on se rendit au lieu de la sépulture. Nouveau mystère : le corps avait disparu.

Tel fut le récit que fit le chasseur et que le moine Syméon répéta à Nicétas. Celui-ci, fidèle à sa promesse, le mit par écrit sans oublier l'intéressante aventure qui avait amené la rencontre du vieux solitaire. La mise en scène a beaucoup de charme. La narration, que nous avons notablement abrégée, est singulièrement animée et le talent de l'écrivain a certainement contribué à populariser la Vie de Ste Théoctiste de Lesbos. Plus d'un fait intéressant l'histoire générale [1] et une foule de traits de mœurs mériteraient de nous arrêter.

On aura remarqué que toute la documentation de Nicétas

[1] Sur ce point lire P. G. Zerlentes, *Περὶ τοῦ ἁξιοπίστου τοῦ συναξαρίου Θεοκτίστης τῆς ὁσίας*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. X (1901), p. 159-65. MM. Jewell et Hasluck ont également utilisé le récit de Nicétas dans leur monographie du sanctuaire de Paros.

repose sur les dires de Syméon, lequel, lui-même, ne connaît Théoctiste que par le témoignage du chasseur. Quelle créance mérite cet inconnu?

Le caractère romanesque de l'histoire de Théoctiste ne suffirait pas, sans doute, à nous mettre en défiance. A pareille époque, et dans les îles abandonnées de l'archipel, les situations inattendues n'étonnent pas outre mesure. D'ailleurs Nicétas raconte avec un naturel si parfait et une telle précision de détails, que nul doute ne vient d'abord à l'esprit. Les derniers épisodes donnent pourtant à réfléchir. Le vaisseau retenu par une force invisible et ne se mettant en mouvement qu'après la restitution d'une relique est un lieu commun légendaire des plus usités. La disparition mystérieuse du corps est un des expédients à l'usage des hagiographes qui ont des raisons de redouter le contrôle. Un lecteur peu exigeant ou favorablement prévenu arrivera peut-être à se persuader que ces traits complémentaires suspects ont été ajoutés à la narration, parfaitement exacte d'ailleurs, par simple souci du pittoresque ou de la mode. Un examen attentif du corps du récit rend superflue pareille interprétation. Quiconque a présente à l'esprit la Vie de Ste Marie l'Égyptienne[1] reconnaîtra que celle de Théoctiste n'en est que la simple et exacte reproduction dans un cadre rajeuni.

Comme Théoctiste, Marie l'Égyptienne vit de longues années dans la solitude la plus complète : pour les mêmes raisons qu'elle, elle a dû renoncer à porter des vêtements. Le moine Zosime, qui tous les ans va passer au désert la sainte quarantaine, rencontre Marie par hasard, et lui jette son manteau. Marie lui conte son histoire, et supplie le moine de vouloir à son retour, l'année suivante, lui apporter l'eucharistie dans une pyxide. Ainsi fut fait, et Marie reçut les saintes espèces. Lorsque Zosime voulut la revoir, il la trouva morte et l'ensevelit.

On le voit, ce n'est pas un trait de la Vie de Théoctiste qui est emprunté à la Vie de Marie l'Égyptienne. Toute l'histoire n'est qu'un plagiat et les détails de couleur locale sont les seuls éléments originaux du récit. Le chasseur d'Eubée a créé un pendant grec de la célèbre pénitente de Palestine.

[1] *BHG.* 1042.

L'inexplicable disparition du corps de Théoctiste achève de nous édifier sur la véracité de l'unique témoin.

Celui-ci serait donc un faussaire et un trompeur ? Pas nécessairement, et il est fort possible qu'il n'ait prévu aucune des conséquences de ses entretiens avec le seul habitant d'une île déserte. Le moine Syméon lui tenait sans doute compagnie dans les intervalles de ses parties de chasse, et le petit roman que lui débita l'étranger n'avait d'autre but, il est permis de le supposer, que de remplir les soirées déjà longues de la saison — on était au mois de novembre — et de fournir à la conversation un aliment où l'intérêt se joignait à l'édification. Notre homme n'est pas précisément un mystificateur ; c'est un conteur, et un conteur ingénieux.

Quant au moine Syméon, aucun doute ne s'éleva dans son esprit sur la réalité de l'histoire. Elle fit longtemps l'objet de ses réflexions, et il déplora qu'un si grand exemple de vertu demeurât caché au monde. Il se promit de saisir la première occasion de répéter à un homme capable de tenir la plume une histoire qui l'avait si profondément édifié. Il reconnut dans Nicétas l'instrument choisi par la Providence pour sauver de l'oubli le souvenir de Théoctiste et de ses vertus.

Nicétas, qui devint son porte-parole devant les contemporains et la postérité, était habile écrivain et médiocre critique. Il accueillit cette merveilleuse histoire avec la même candeur que le vieux Syméon. Ce qui prouve à l'évidence sa bonne foi, c'est que les ressemblances de la vie de Théoctiste avec celle de Marie l'Égyptienne ne lui échappèrent point, mais sans réussir à éveiller sa défiance. Il ne fit attention, sans doute, qu'aux circonstances de temps et de lieu, si différentes ici. Et puis, ses pieds foulaient le sol même sanctifié par la pénitence de Théoctiste ; il voyait de ses yeux l'église où elle avait prié, on lui désignait l'endroit où le chasseur lui avait parlé. C'était pour lui l'évidence et il n'hésita pas à accepter la mission que lui confiait le bon ermite. Il raconta la vie de Théoctiste, et réussit à donner à son récit une allure si captivante qu'il devint aussitôt populaire.

Peu d'œuvres hagiographiques connurent pareil succès. Avant Nicétas, Théoctiste, dont on ignorait jusqu'au nom, n'était évidemment l'objet d'aucun culte ; aucune sorte de monument ne la recommandait à l'attention : elle n'avait

point de tombeau. Grâce à la relation de Nicétas et à la publicité que lui donna Métaphraste, en l'insérant dans son ménologe [1], le nom de Théoctiste acquit une notoriété considérable, et lorsque la défaite des Arabes de Crète par Nicéphore Phocas eut rétabli la sécurité des mers, on alla en pèlerinage au sanctuaire longtemps délaissé, où s'était écoulée, à ce qu'on racontait, cette extraordinaire existence. Les reliques de la sainte furent recherchées. Nous ignorons comment on se persuada de les avoir trouvées. On montre encore, dans l'église de la Vierge *τῆς Καταπολιανῆς* ou *Ἑκατονταπυλιανῆς* l'endroit où elles reposèrent [2]. On prétend actuellement les posséder dans un village de l'île d'Icaria. S'il faut en croire la tradition, ceux de Lesbos ayant appris que Paros gardait les reliques de leur illustre concitoyenne, organisèrent une expédition pour les ramener chez eux. Au retour, le vaisseau qui les portait fut poussé vers Icaria. Les insulaires ne résistèrent pas à la tentation de voler les reliques. Ils tuèrent l'équipage et s'emparèrent du corps de Ste Théoctiste, qu'ils mirent en sûreté chez eux. On fait la fête de la sainte le 9 novembre. Voici donc un culte créé de toutes pièces par la légende. Théoctiste, canonisée par un officier byzantin, n'est que l'héroïne imaginaire d'un roman pieux, calqué sur la Vie de sainte Marie l'Égyptienne.

Mais Marie l'Égyptienne elle-même? Son histoire est bien extraordinaire aussi ; le trait qui la termine et que le chasseur Eubéen n'a pas osé introduire dans son adaptation, celui du lion qui accourt du fond du désert pour creuser le tombeau de la sainte, renforce singulièrement la couleur légendaire du récit. Il ne saurait être question d'y voir autre chose qu'une création poétique, une des plus belles sans doute que nous ait laissées l'antiquité chrétienne. Pourtant, en cherchant à déterminer comment elle est construite et de quoi elle est faite,

[1] Dans *Byzantion*, t. I, p. 191-92, où cette analyse de la Vie de Ste Théoctiste a paru d'abord, nous avons rappelé en peu de mots les conséquences, pour l'histoire littéraire, de l'insertion de cette pièce dans la collection de Métaphraste.

[2] Zerlentes, t. c., p. 161. Sur un des plans publiés par MM. Jewell et Hasluck, pl. 11, est indiqué l'autel de Ste Théoctiste.

nous rencontrons un terrain bien plus solide que dans le cas de Théoctiste [1].

Une page de Cyrille de Scythopolis, l'hagiographe palestinien bien connu, nous permet de constater que cette fois la légende s'est formée autour d'un tombeau, et que Marie, dite plus tard l'Égyptienne, a réellement vécu en Palestine. Il peut être intéressant de remonter aux premières origines de la tradition qui a abouti au roman de Théoctiste.

Un jour que Cyrille traversait la solitude en compagnie du moine Jean, celui-ci lui montra le tombeau de la bienheureuse Marie, *μνημεῖον τῆς μακαρίας Μαρίας*, et raconta en quelle circonstance il avait rencontré cette sainte femme. Se rendant un jour avec Paramon chez saint Cyriaque, il vit à travers les broussailles se dessiner une forme humaine.C'était, à ce qu'il pensait, un anachorète et on essaya de le rejoindre. Mais il disparut. En promenant ses regards de côté et d'autre, le moine aperçut une grotte dans laquelle le serviteur de Dieu s'était sans doute réfugié ; il s'approcha et chercha à engager la conversation. « Que me voulez-vous? » dit la voix : « je suis une femme. » On lui demanda comment elle était venue là. « Je m'appelle Marie, dit-elle ; j'ai été chanteuse à l'église de l'Anastasis. Comme le démon tentait beaucoup de personnes à mon sujet, et que je craignais que leurs égarements ne me fussent imputés, je priai Dieu de me délivrer de pareille responsabilité. Je descendis à la sainte Siloé, où je remplis d'eau ce vase ; j'emportai cette corbeille de légumes, et je quittai la ville sainte, me confiant à Dieu, qui me conduisit ici, où j'ai vécu 18 ans. Par la grâce de Dieu, ni cette eau ni ces légumes n'ont jamais diminué ; je n'ai revu aucune créature humaine jusqu'à votre arrivée aujourd'hui. Maintenant, retirez-vous et revenez me voir au retour. » En revenant, les deux moines allèrent frapper à la porte de la grotte. Personne ne répondit, et en entrant ils trouvèrent la sainte femme morte. N'ayant pas d'outils sous la main pour creuser une fosse, ils demandèrent du secours à la laure de Souca et en-

[1] Sur tout ceci, F. Delmas (= S. Vailhé), *Remarques sur la Vie de sainte Marie l'Égyptienne*, dans *Échos d'Orient*, t. IV (1900-1901), p. 35-42 ; *Encore sainte Marie l'Égyptienne*, ibid., t. V, p. 15-17.

terrèrent la bienheureuse Marie dans la grotte, dont ils obstruèrent l'entrée [1].

C'est évidemment de cette histoire, qui circulait dans les déserts de Palestine et dont Jean Moschus rapporte une version légèrement différente, qu'est sortie la Vie de Marie l'Égyptienne. Sophrone de Jérusalem — car on a tout lieu de croire que c'est lui qui donna à la légende sa forme définitive — travailla librement sur ces données, et s'inspira en outre de la Vie de S. Paul l'Ermite par S. Jérôme, comme il est aisé de le montrer. Si nous remontons à la source de l'histoire, nous constatons qu'elle dépend toute entière du témoignage du moine Jean, le compagnon de Cyrille de Scythopolis. Même sous cette forme plus simple, elle a un caractère légendaire assez prononcé, qui ne doit pourtant pas nous faire révoquer en doute l'existence de la bienheureuse Marie. On montrait son tombeau, aux environs de la ville sainte, et Cyrille l'a vu de ses yeux. C'est une précieuse garantie. Marie de Jérusalem, que Sophrone fait venir d'Égypte, a vécu et est morte en réputation de sainteté. Cette fois l'objet du culte a existé avant la légende et indépendamment de celle-ci.

C'est certainement grâce à des circonstances exceptionnelles qu'un simple récit, comme celui du moine Syméon dans la Vie de Théoctiste, a entraîné de si graves conséquences. Il est moins rare de constater que les hagiographes en imaginant des histoires où le saint joue un rôle différent de celui que la tradition lui assigne, ont fait croire à l'existence d'un homonyme, auquel on a fini par rendre les mêmes honneurs qu'au premier. L'exemple le plus connu est celui de S. Théodore, un saint militaire [2]. L'antiquité n'en a connu qu'un seul qui, d'après la version courante, était un simple conscrit, *tiro*. A une époque difficile à déterminer, mais assez tardive, on vit paraître une histoire de S. Théodore qui le fait monter en grade. De conscrit il est devenu général, *stratelates*, et les circonstances de son martyre sont entièrement différentes de celles que l'on avait racontées jusque-là. Vint le moment où

[1] *Vita S. Cyriaci*, *BHG.* 463, n. 18, 19.

[2] *Les légendes grecques des Saints militaires*, p. 11-43 ; *Acta SS.*, Nov. t. IV, p. 11-80.

l'on oublia que c'étaient là deux versions d'une Passion unique : un second Théodore était créé à côté du premier. *Θεόδωρος ὁ στρατηλάτης* eut désormais sa place au calendrier avec *Θεόδωρος ὁ τήρων*. Ils eurent leurs fêtes distinctes à des dates rapprochées, et l'on s'accommoda de ce dédoublement pour s'expliquer la multiplication de certaines reliques. Nous n'oserions même pas affirmer que des prétentions rivales sur des reliques de S. Théodore n'aient fourni le premier prétexte à la composition d'une nouvelle légende. Le résultat seul nous importe : il y eut deux saints Théodore, assez semblables pour embarrasser les dévots, qui ne savaient à qui donner la préférence. On en arriva à unir dans un même culte ceux qui n'auraient jamais dû être séparés, et les églises *τῶν ἁγίων Θεοδώρων* se multiplièrent [1].

On sait qu'à côté de la Passion et de la Vie de S. Cyprien, documents historiques de premier ordre rédigés à Carthage, on vit paraître en Orient un roman audacieux dont Cyprien est le héros, totalement transformé. C'est un magicien qui se convertit à la foi chrétienne et devient évêque d'Antioche. L'apocryphe fit son chemin, et s'il lui arriva de se fondre avec les données authentiques de S. Cyprien de Carthage, il continua aussi son existence séparée. Nous lui devons une seconde fête de S. Cyprien, à moins que l'on ne dise : la fête d'un second Cyprien, lequel certainement n'a pas existé [2].

La légende inspirée par un type iconographique a joué un rôle prépondérant dans le développement de la dévotion à Ste Wilgeforte. On sait que le *Volto Santo* de Lucques était l'objet de la vénération des pèlerins qui se rendaient en Italie, et qu'en retournant chez eux ils aimaient à faire reproduire dans leurs églises ce crucifix à longue tunique et couronné d'un diadème précieux. L'accoutrement insolite de l'image fit oublier qu'elle représentait le Christ. Les imaginations travaillèrent, et enfantèrent une des légendes les plus bizarres que l'hagiographie ait produites. Dans les endroits où elle fut acceptée, ce n'est plus au Sauveur mais à une prétendue martyre que s'adressèrent les hommages des fidèles.

[1] *Act. SS.*, Nov. t. IV, p. 25..

[2] Voir *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*, dans *Anal Boll.*, t. XXXIX, p. 314-32.

Ce que nous venons de dire suffit à faire comprendre combien il est nécessaire pour éclaircir les problèmes qui se rattachent au culte des saints antiques de séparer soigneusement les données de la tradition d'une part, de l'autre celles de la littérature des hagiographes. La méthode généralement suivie, qui consiste à négliger les éléments essentiels de ces questions, aboutit naturellement à des résultats absurdes. Parce qu'un hagiographe mal inspiré s'est permis d'habiller une figure de saint de la défroque d'une divinité païenne, on affirme que ce saint n'est qu'un dieu de l'Olympe déguisé [1]. A ce compte il faudrait logiquement nier l'existence des apôtres, dont l'histoire a été arrangée par les auteurs de leurs légendes on sait comme.

Il serait peu sérieux à propos d'honneurs rendus à des saints qui n'ont point existé, de dissimuler les responsabilités encourues par certains archéologues antérieurs à De Rossi, sous prétexte que leurs erreurs ont fait placer sur les autels des personnages qui certes n'étaient pas des saints, mais dont l'existence n'est que trop établie puisqu'on possède leurs reliques. Il fut un temps où ils oublièrent que les antiques cimetières chrétiens renfermaient, souvent mêlés aux corps saints, les restes des simples fidèles, et qu'il y avait des règles certaines, mais dont l'application n'était pas à la portée de tout le monde, pour distinguer de la multitude des tombes communes, les sépultures des martyrs. Il arriva à ceux qui avaient mission d'opérer ce discernement, d'imaginer des critères spécieux, qui avaient le tort de ne tenir aucun compte de l'ancienne tradition. La théorie du prétendu vase de sang et des palmes comme signes du martyre contribua beaucoup à multiplier les découvertes de corps saints que l'antiquité et le

[1] Nous ne reviendrons pas, une fois de plus, sur cette question des « saints successeurs des dieux ». Voir nos *Légendes hagiographiques* 2e éd., p. 168-240 ; *Les origines du culte des martyrs*, p. 464-70 ; *Les recueils antiques des miracles des saints*, p. 68-73. Parmi les énormités inventées par le chef de l'école de Bonn, il y avait la transformation de Priape en évêque. C'est à propos de S. Tychon qu'il avait fait cette découverte. Aujourd'hui, il nous arrive de Bonn une thèse académique, H. Herter, *De dis atticis Priapi similibus*, 1926, où la fantaisie de Usener est réduite à sa juste valeur, p. 39-40.

moyen âge étaient censés avoir négligés. Ces prétendus corps de martyrs furent souvent, après d'importunes sollicitations, cédés à des églises lointaines et reçus en grande pompe : ils devinrent pour quelque temps l'objet d'une dévotion un peu artificielle qui s'attiédit bientôt sans espoir d'être ranimée.

Des savants qualifiés s'émurent des dangers de ces exportations de reliques. Le célèbre historien Mariana († 1624), en Espagne, fut un des premiers à jeter le cri d'alarme [1]. Mabillon plus tard, avec toute la réserve que réclamaient les hauts personnages égarés, sans s'en douter, par un personnel technique insuffisant, revint à la charge [2]. Il ne fut point écouté, et le célèbre mémoire du P. De Buck, écrit à l'occasion d'une mésaventure retentissante [3] n'eût pas eu plus de succès, s'il n'avait rencontré le terrain où la doctrine de De Rossi allait bientôt germer et fructifier.

Le grand archéologue n'a jamais abordé de front la question brûlante, mais toute son œuvre proteste contre l'abus. Ses disciples n'ont pas hésité à tirer les conséquences. Notamment en ce qui concerne les « vases de sang », l'un d'eux écrit : « La théorie qui refuse de considérer les ampoules de verre comme signes du martyre a été énoncée, depuis 1855, par le P. De Buck, bollandiste. Pour ma part, je l'ai toujours soutenue dans mes écrits depuis plus de 30 ans et actuellement elle est généralement adoptée par les archéologues. Ces récipients ont contenu des parfums employés dans le rite de la déposition [4]. »

On sait que vers l'année 1860 le Vicariat de Rome cessa de distribuer des corps saints provenant des catacombes. Après 1870, à la liquidation des biens religieux en Italie, on vit reparaître en scène des trafiquants sans scrupule, qui s'étaient procuré un certain nombre de « corpi santi », et exploitèrent scandaleusement de pieuses crédulités, trouvant

[1] G. Cirot, *Mariana historien* (Bordeaux, 1904), pp. 51-63, 418-23.

[2] *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum.* Parisiis, 1698.

[3] *De phialis rubricatis quibus martyrum Romanorum sepulchra dignosci dicuntur.* Bruxelles, 1855. Cf. *A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes* (Bruxelles, 1920), p. 199-207.

[4] O. Marucchi, *Il cimitero e la basilica di S. Alessandro al settimo miglio della via Nomentana* (Roma, 1922,) p. 29.

toujours le moyen de proportionner l'offre à la demande. Ce commerce éhonté qui rappelait les mauvais jours du IX^e^ et du X^e^ siècle motiva l'intervention du pape Léon XIII, et des instructions aux évêques pour les mettre en garde contre ces reliques provenant des catacombes, en dépit des signes d'authenticité qui pourraient les accompagner. Il nous serait difficile de dire le résultat de ces mesures. Il est certain que, tôt ou tard, le besoin se fera sentir de réparer les fâcheuses erreurs commises dans les siècles passés, et que bien des églises devront se résoudre à des sacrifices.

On est heureux de dire que Rome leur a donné l'exemple, et de constater l'influence salutaire des doctrines saines que la Commission d'Archéologie chrétienne travaille à répandre. A la fin du XVIII^e^ siècle, le corps d'une femme, nommée Fortissima, avait été transporté, sous l'influence des idées alors reçues, comme celui d'une martyre dans l'église Saint-Marc. Sur le rapport de la Commission d'Archéologie, le pape Pie X donna l'ordre de reporter à la catacombe ces ossements, qui étaient ceux d'une chrétienne quelconque morte en 389. Récemment aussi ont été renvoyées au cimetière les reliques qui étaient honorées à Saint-André della Valle comme celles du pape Gaius. On n'hésita pas davantage à rendre au cimetière de Priscille le corps d'un Alexandre, mort en pleine paix de l'Église, et qui reposait, depuis le XVII^e^ siècle, dans l'église de la Sapience [1]. Puisse l'exemple, venu de si haut, être imité ailleurs. Ce qui s'est fait à Rome montre, qu'en procédant résolument, avec tact et discrétion, on peut aisément éviter le « scandalum pusillorum » que l'on prétexte trop souvent pour se dispenser d'agir.

[1] *Anal. Boll.*, t. XLIV, p. 267-69.

CHAPITRE VI

LA SAINTETÉ

Le saint, c'est le serviteur de Dieu qui est l'objet d'un culte public. Ce qu'on honore en lui c'est la sainteté. Qu'est-ce que la sainteté ?

La réponse sera diversement nuancée suivant qu'on interroge la moyenne des chrétiens, les théologiens, ou les juges ecclésiastiques officiellement chargés de se prononcer sur ces matières [1].

A mesure que les saints se multipliaient dans l'Église, le concept de la sainteté s'est dégagé avec plus de netteté. Dans l'esprit des fidèles éclairés par la foi et devant le spectacle des vertus pratiquées par les meilleurs d'entre eux, s'est dessiné un idéal très élevé et très précis à la fois. Produit spontané de la pensée chrétienne, cet idéal ne doit rien à l'analyse scientifique. C'est une conception que nous appellerions volontiers populaire et instinctive. Elle est fondamentale et antérieure au concept réfléchi élaboré dans les écoles ; elle doit être le premier objet de nos recherches. Mais nous ne pouvons ignorer dans quelle mesure les spéculations des docteurs sur l'essence de la sainteté sont d'accord avec l'instinct du peuple chrétien. Et puisque, après une longue expérience, l'Église a fixé d'autorité les conditions auxquelles ses enfants peuvent être admis aux honneurs des autels, il faudra compléter les définitions intuitives et savantes par la formule canonique de la sainteté.

Nul écrivain de l'antiquité chrétienne n'a essayé d'exprimer

[1] La lecture de l'estimable livre de M. A. Rademacher, *Das Seelenleben der Heiligen*, Paderborn, 1917, nous a été utile. Nous n'avons pas cru devoir suivre l'auteur dans sa méthode d'analyse, qui aboutit souvent à pulvériser les questions sans que la clarté y gagne, ni même la profondeur.

en peu de mots la qualité d'âme qui fait le saint. Pourtant, les noms qu'on emploie pour le désigner, résument bien l'idée générale qui répond au titre. Le saint, c'est l'homme de Dieu [1], c'est un homme divin [2], mieux encore, c'est l'ami de Dieu [3]. L'ami de Dieu, c'est l'homme que sa vertu rend l'objet des complaisances divines. Avant tous les autres, l'ami de Dieu, c'est le martyr. Le Christ lui-même l'a proclamé : *Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis* [4]. Lorsque, la persécution cessant, l'occasion a manqué aux chrétiens d'atteindre ce degré, on s'est souvenu d'une autre parole de l'Évangile : *Vos amici mei estis si feceritis quae ego praecipio vobis* [5]. Tous les justes sont donc en quelque manière les amis de Dieu. Mais parmi les justes, il en est qui sont désignés aux prédilections divines. D'après l'Évangile encore, il y a deux classes d'hommes agréables à Dieu : ceux qui observent les commandements, et ceux qui se surpassent dans le service du Maître, en ouvrant l'oreille à une invitation spéciale : *Si vis perfectus esse...* [6].

Il n'a pas fallu longtemps pour former dans l'Église deux classes d'hommes et deux degrés de ferveur dans le service de Dieu. Eusèbe caractérise ainsi cette double conception de la vie chrétienne : « L'une surpasse la nature et la vie ordinaire de l'humanité, renonce au mariage, à la famille, à la propriété, à la richesse,et s'éloigne complètement de la conduite commune des hommes. Un ardent amour des choses célestes l'attache uniquement au service de Dieu. Ceux qui ont embrassé ce

[1] *Ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ*, de S. Antoine, Athanase, *Vita Antonii*, 70, 71, 93 ; homines Dei, Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 614, parlant des martyrs ; homo Dei, de S. Ambroise, *Conf.* V, 13.

[2] Théodoret, *Graec. aff. cur.* VIII, appelle les martyrs *θείους ἀνθρώπους*, et le solitaire Marcion *θεῖον ἄνθρωπον*, *Philotheos Hist.*, III.

[3] Sulpice Sévère, *Dial.* I, 4 ; Evodius, *De miraculis S. Stephani*, I, 3, 4 ; II, 1 et passim ; Grégoire de Tours, *Virtutes S. Iuliani*, 46,50 ; *Virtutes S. Martini*, IV, praef. ; Athanase, *Vita S. Antonii*, 85 : *εἰ μὴ ἦν ἀγαπώμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*. Dans l'Écriture Abraham est par excellence l'ami de Dieu. *Iac.* II, 23. Cf. W. K. L. Clarke, *The ascetic Works of Saint Basil* (London, 1925), p. 56.

[4] *Ioh.* 15, 13.

[5] *Ioh.* 15, 14.

[6] *Matth.* 19, 21.

parti sont comme morts à la vie des mortels ; leur corps seul habite cette terre, leur âme et leur pensée sont dans le ciel. Comme des êtres célestes, ils méprisent l'existence qui est celle de la plupart des hommes. Ils sont consacrés au Dieu de l'univers, pour l'humanité entière, non par des sacrifices sanglants d'animaux ni par des libations, ni par la fumée des victimes, mais par les principes de la vraie piété, par la pureté de l'âme, par les actes et les paroles inspirés par la vertu. Ils apaisent la divinité et exercent un sacerdoce pour eux-mêmes et pour leurs semblables. Tel est, dans le christianisme, le genre de vie parfait [1]. » Eusèbe écrit cela à un moment où l'auréole n'est guère décernée qu'aux martyrs. Mais quand, à côté des martyrs, les saints auront une place dans le culte, c'est dans la catégorie qui vient d'être décrite qu'on ira d'abord les chercher.

Il est donc évident que le saint appartient à une élite. Dans la sphère de l'intelligence l'homme s'incline devant le génie. Dans le domaine de l'énergie et de la volonté, il vénère le héros. L'homme que le chrétien place au sommet de son estime et de son admiration est celui que, dans le service de Dieu, il voit vivre d'une vie supérieure. Le saint est le héros dans l'ordre moral et religieux ; c'est le chrétien parfait.

Tous sont d'accord pour dire que la première condition d'une vie parfaite c'est le renoncement à ce qui peut être un obstacle au service de Dieu, donc le détachement des biens de la terre, une lutte sans merci contre les passions, les mauvais penchants, les tentations. Sans cette disposition préalable, la sainteté ne saurait se concevoir. Ce n'est pas la sainteté elle-même, mais une préparation et un moyen d'y parvenir. Si, docile à l'appel divin, l'homme se dépouille de tout ce qui l'attache à la terre, c'est pour s'unir plus étroitement à Dieu, observer en perfection le grand commandement, qui est de l'aimer de toute son âme et de toutes ses forces, et l'autre commandement, semblable au premier, qui est d'aimer le prochain comme soi-même. L'homme sera parfait dans la mesure où il sera uni à Dieu. Le commerce familier avec Dieu dans la prière sera, avec l'exercice de la charité, le premier signe auquel on le reconnaîtra.

[1] *Demonstratio evangelica*, I, 8, HEIKEL, p. 39.

On a compris d'ailleurs que la perfection est quelque chose de plus qu'un choix d'éminentes qualités. Elle exige un ensemble achevé, qui ne saurait se réaliser, si elle n'embrassait tout l'être moral. Elle résulte d'un faisceau harmonieux des vertus et ne peut en exclure aucune. Un homme qui passe de longues heures en oraison, mais n'a point dompté l'orgueil ou la sensualité, n'a jamais été regardé comme un saint, pas plus qu'un pénitent qui se refuserait les satisfactions les plus innocentes, mais fermerait son cœur à la détresse du prochain. L'idéal de la sainteté qui s'est imposé à la conscience chrétienne est si élevé et si pur, qu'il suffit d'une tache légère pour en ternir l'éclat et faire évanouir l'auréole. Personne n'ignore que l'absolue perfection n'est pas de ce monde. Pourtant si l'on découvre chez un saint quelque trace de l'humaine faiblesse, d'instinct on cherchera à excuser sinon à dissimuler le défaut, si léger soit-il.

Pour mériter les honneurs réservés aux saints, il ne suffit donc pas d'être engagé dans la voie de la perfection. Il faut y être très avancé et atteindre un degré qui n'est à la portée que d'un petit nombre d'âmes choisies. Le saint est un être d'exception, qu'on ne se lasse pas d'admirer, et que la moyenne des fidèles désespère d'imiter.

Des hommes que leurs vertus chrétiennes élèvent au-dessus du commun de l'humanité, c'est bien l'idée que nous donnent de leurs héros les premiers biographes des saints, de ceux qui ont succédé aux martyrs dans la vénération des fidèles. Le monde n'avait jamais connu une figure comparable au grand Antoine, le patriarche du désert, qui entre dans l'histoire comme une apparition merveilleuse. Tout jeune encore, sans ostentation, il se dépouille de tous ses biens, pour se faire un trésor dans le ciel, et embrasse un genre de vie d'une austérité jusque-là sans exemple. Son gîte est un tombeau d'abord, plus tard une étroite cellule dans le désert ; son vêtement un cilice. Il ne rompt le jeûne que lorsque la nature est près de succomber. Ses nuits et une bonne partie de ses journées sont consacrées à la prière. S'il fuit l'importunité des visiteurs, dont l'affluence le détourne de la pensée de Dieu, il ne se montre pas indifférent aux nécessités du prochain. On le voit quitter sa solitude et, au péril de sa vie, soutenir jusque sous les yeux du juge, le courage des chrétiens persécutés. Durant une vie

qui se prolonge jusqu'à la plus extrême vieillesse, son esprit de pénitence et sa ferveur ne se démentent jamais.

Depuis plusieurs années il vivait complètement séparé du reste des hommes, lorsqu'on parvint à découvrir sa retraite. Ceux qui l'approchèrent alors crurent voir un envoyé du ciel Ses austérités et ses luttes ne l'avaient point exténué, et l'on s'étonnait de le retrouver tel qu'on l'avait connu autrefois. La pureté de son âme éclatait sur son visage, une joie céleste dilatait ses traits. S'il s'abstient de rire, il ne montre aucune tristesse. La multitude qui l'environne ne le trouble point, mais il ne se réjouit pas non plus de tant d'empressement. Il a acquis une égalité d'âme parfaite, comme un homme qui se laisse conduire par la raison, et suit l'ordre de la nature. Dieu guérit beaucoup de malades et de possédés par son entremise. Il avait aussi reçu du ciel l'efficacité de la parole,le don de consoler les affligés, de réconcilier les ennemis, et il engageait tout le monde à ne rien préférer à l'amour du Christ.

Tel est le portrait d'un grand saint tracé par un grand évêque qui l'a vu de près et a pénétré dans son intimité. Il nous fait partager quelque chose de l'émotion profonde que les contemporains éprouvaient à la vue de l'homme de Dieu. Le parfait équilibre des facultés, qui suppose l'exercice de toutes les vertus, une tension continuelle de l'âme, que rien ne détourne de la pensée de Dieu, transfigurait toute sa personne ; et avant même qu'il eût commencé à répandre ses bienfaits en faisant usage de la puissance que le Seigneur avait mise entre ses mains, on se sentait en présence d'un être supérieur.

Nul n'a mieux rendu l'impression de sérénité et de grandeur surhumaine inhérentes à la sainteté que S. Jérôme dans la Vie de S. Paul de Thèbes, où l'histoire tient pourtant si peu de place. La peinture idéale des deux saints est si belle qu'on oublie les invraisemblances et la hardiesse de certains coups de pinceau. Dieu veut purifier la vertu de son serviteur Antoine en lui révélant qu'il n'a pas seul le mérite de la vie solitaire. Malgré ses 90 ans, Antoine n'hésite pas à quitter sa retraite pour voir cet émule plus parfait que lui. Et nous assistons à l'émouvante rencontre des deux patriarches, aux charitables reproches qu'ils s'adressent, le sourire aux lèvres, comme deux amis longtemps séparés, à leurs embrassements, aux actions de grâce qu'ensemble ils font monter à Dieu. Et Dieu qui veille sur eux, leur envoie miraculeusement le repas

auquel ils avaient oublié de pourvoir. Alors une contestation s'élève entre eux pour savoir qui des deux rompra le pain. Elle ne se termine que lorsqu'ils ont imaginé un moyen où l'humilité et la charité trouvent également leur compte.

Après le repas, ils se mettent en prières, et la prière dure toute la nuit. Alors Paul fait connaître à Antoine que sa course est achevée et qu'il va bientôt rejoindre le Christ. « Le Seigneur t'a envoyé, lui dit-il, pour couvrir de terre mon pauvre corps. » Et par une suprême délicatesse, il trouve un prétexte pour épargner à Antoine l'affliction d'assister à ses derniers moments. Il le prie d'aller chercher, pour envelopper son corps, le manteau donné par S. Athanase. Lorsqu'Antoine fut de retour, il aperçut un corps inanimé, les genoux ployés, la tête levée, les mains étendues vers le ciel. Il crut d'abord que Paul était en prières, et il se mit à prier lui-même. Mais ne l'entendant point soupirer, comme à l'ordinaire, il se précipita sur lui, l'embrassa avec larmes et comprit que le cadavre même du saint priait encore en cette pieuse attitude, le Dieu par qui vit l'univers.

Voilà comment on se représentait les grands amis de Dieu : des hommes entièrement détachés de la terre, soustraits à l'esclavage des sens et vivant dans une atmosphère purement surnaturelle.

S. Martin n'est point comme Paul et Antoine, un solitaire. Chargé de l'administration d'un diocèse, il se fait apôtre et prédicateur de l'Évangile. Mais son incessante activité ne l'absorbe pas et il trouve toujours le temps de vaquer à la prière. Il fonde un monastère où il pourra, au milieu de ses frères, se recueillir quand le flot des affaires terrestres menacera de le submerger et de le détourner de Dieu. Son grand admirateur, Sulpice Sévère, en terminant sa biographie, se résume ainsi : « On peut, d'une façon quelconque, raconter ce qu'il a fait. Mais sa vie intérieure, sa conduite de tous les jours et ce que fut cette âme toujours élevée vers le ciel, aucune parole ne pourra le dire. Sa constance et en même temps sa modération dans le jeûne et l'abstinence, son endurance dans les veilles et la prière, les nuits comme les jours consacrés à l'œuvre de Dieu, même lorsqu'il se reposait ou traitait d'affaires, lorsqu'il prenait le peu de nourriture ou de repos que la nature exigeait, Homère lui-même, comme on dit, s'il revenait,

serait au-dessous d'un tel sujet. A toute heure, à tout instant, il priait ou lisait, et en lisant ou faisant toute autre chose, il ne cessait de prier.

« Bienheureux cet homme sans malice qui ne jugeait personne, ne condamnait personne, ne rendait pas le mal pour le mal. Telle était sa patience à supporter les injures, que, bien qu'il fût évêque, les moindres clercs pouvaient l'injurier impunément sans qu'il les déposât jamais pour cela ou leur retirât son affection. Personne ne le vit jamais en colère, ni troublé, ni triste ; on ne le voyait point rire. Toujours semblable à lui-même, il portait sur son visage une joie céleste, et semblait supérieur à l'humaine nature. Il avait sans cesse à la bouche le nom du Christ, et son âme ne respirait que la piété, la paix, la miséricorde. Souvent il pleurait pour les péchés de ses détracteurs, qui, tandis qu'il vivait paisiblement loin d'eux, le déchiraient de leurs dents de vipère [1]. »

C'est bien le héros que Sulpice Sévère nous décrit dans ces lignes enthousiastes, l'homme d'une seule et grande pensée, servie par une énergie indomptable ; l'homme qui ne vit que pour Dieu et dont l'âme est ornée de toutes les vertus. Il est difficile de mieux exprimer l'idéal de la perfection chrétienne, et l'illustre évêque de Tours est devenu comme le type de la sainteté. L'antiquité n'a rien produit qui en approche, et ceux qui ne veulent reconnaître en toutes choses que les effets d'une inévitable évolution, s'étonnent de voir paraître si tôt dans l'Église la réalisation d'un idéal si élevé. Ils se demandent si les biographes n'ont pas mis beaucoup du leur dans des créations qui dépassent de si loin les conceptions communes.

La difficulté, si elle existait, n'en serait que déplacée. Mais il n'y a dans l'apparition soudaine de ces grandes figures rien qui doive nous étonner. L'Évangile leur offrait mieux encore qu'une doctrine à réaliser, les modèles vivants de la perfection la plus haute. Les ascètes pouvaient s'inspirer des exemples de celui que le Sauveur avait désigné comme le plus grand parmi les fils de la femme. Mais quiconque aspirait à la sainteté était invité à fixer les yeux plus haut encore. La sainteté faite homme a habité parmi nous, et c'est dans la personne divine

[1] *Vita Martini*, 26, 27.

du Christ que nous voyons réalisé l'idéal de toute vertu. Avant qu'il y eût des hagiographes, le peuple chrétien était en possession d'une norme parfaitement sûre pour reconnaître la vraie sainteté, et les auteurs des Vies de saints ne se montrent que trop souvent impuissants à en trouver l'expression.

L'idéal de la sainteté consiste donc dans un ensemble harmonieux des vertus chrétiennes pratiquées à un degré qu'une rare élite est en mesure d'atteindre. A première vue cette conception entraîne une désespérante uniformité, et rien n'exprimerait mieux la physionomie du saint que ces icones hiératiques, identiques par la pose, par le geste, par les plis du vêtement, et où l'individualité se dessine vaguement sur les traits du visage. En fait, il règne dans l'assemblée des saints une très grande variété. La sainteté n'a point pour effet de niveler les conditions ni les caractères, ni de supprimer la personnalité. Elle est de tous les temps et de toutes les latitudes, et s'adapte merveilleusement à toutes les contingences de la vie humaine. A un degré égal d'amour de Dieu, quel constraste entre S. Syméon Stylite et S. François, entre S. Benoît et S. Vincent de Paul! Et voici deux évêques contemporains, S. Grégoire de Nazianze et S. Martin. En quoi se ressemblent ces deux figures de saints? Toutes les vertus ne peuvent être pratiquées par tous avec la même intensité. Les circonstances s'y opposent, les tempéraments aussi, et les combinaisons diverses des éléments dont est faite la perfection intégrale constituent des variétés qui se ramènent à certains types. Tel se distinguera par son ardeur à écarter les obstacles à la perfection, par sa lutte contre la nature perverse : c'est l'ascète. On admirera chez un autre l'intensité et la continuité de son commerce avec Dieu : c'est le contemplatif. Le zèle et le dévouement aux intérêts du prochain caractérisent l'homme d'action.

Le développement de la vie chrétienne et de l'organisation ecclésiastique amène à distinguer de nouvelles variétés et à multiplier les modèles : on aura le type du saint évêque, du saint abbé, du saint moine. Un même degré d'héroïsme dans la pratique des vertus n'offrira donc point toujours les mêmes aspects et affectera des formes spéciales suivant les situations et les époques. On a pu dire, en simplifiant à l'excès les

perspectives, que, dans l'antiquité chrétienne, le type préféré de la sainteté est l'ascétisme ; au moyen âge, la vie mystique ; dans les temps modernes, l'activité charitable. Les généralisations de cette espèce ne répondent qu'en partie à la réalité. Mais on ne peut nier que si l'ascétisme, par exemple, n'a cessé d'être pratiqué dans l'Église, il ne l'a pas été toujours ni partout de la même manière. Le renoncement et la mortification des sens savent s'adapter aux lieux, aux temps, aux mœurs. Depuis longtemps l'époque des Pères du désert et des grands anachorètes est close, et rien n'annonce qu'elle soit près de se rouvrir. Dira-t-on que depuis tant de siècles l'Église n'a plus connu de grands ascètes, et faut-il nécessairement comme Syméon et ses disciples, monter sur une colonne pour atteindre les sommets de la pénitence?

Il est difficile de lire la Vie du saint curé d'Ars [1], notre contemporain, ou peu s'en faut, sans songer à l'illustre solitaire syrien. Les jeûnes prolongés, les nuits sans sommeil, les macérations effrayantes n'étaient rien à côté du supplice, et on peut bien ajouter : de la torture morale des interminables séances au tribunal de la pénitence. Cet étroit confessionnal où il demeurait immobile, privé d'air et de lumière, de 11 à 12 heures en hiver, de 16 à 18 heures en été, ne vaut-il pas la colonne du stylite et faut-il s'étonner que le petit village d'Ars ait vu accourir les foules comme autrefois la bourgade qui devint Qalaat Sem'ân?

La pratique de la perfection est intimement liée à la vie de l'Église, et ce qui semble d'abord au-dessus de toute règle n'échappe point à une certaine forme d'organisation. Les ascètes, longtemps isolés, ont fini par entrevoir les avantages spirituels de la cohabitation. Ces solitaires se réunissent en communauté et adoptent un programme de vie leur traçant une limite à atteindre, et que les meilleurs dépasseront. C'est naturellement parmi ces derniers que se trouveront les saints. Ces groupements d'hommes appliqués, par un effort commun, et sous le stimulant de l'exemple, à la recherche de la perfection ont pour effet de faire monter le niveau de la sainteté. Les

[1] J. Vianey, *Le bienheureux curé d'Ars (1786-1859)*, 40e éd., Paris, 1925 (Collection *Les Saints*) ; F. Trochu, *Le curé d'Ars Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney*, 4e éd., Lyon, 1926, Cf. *Anal. Boll.*, t. XLIV, p. 232-33.

héros de la veille n'apparaissent plus comme des êtres d'exception. Pour se distinguer dans le service de Dieu, il fau monter plus haut. Cette ascension ne laisse pas d'entraînert ceux qui, sans nourrir de plus grandes ambitions, se contentent de rester fidèles aux devoirs ordinaires. De nouveaux horizons s'ouvrent devant eux. Des pratiques laissées jusque-là à l'initiative personnelle deviennent moralement obligatoires. Certains exemples sont contagieux et de nouvelles manières d'être agréable à Dieu s'imposent. Par des réactions mutuelles, la vie commune et la vie de perfection tendent à élever constamment l'idéal de la sainteté.

Il y a, il est vrai, une limite. C'est celle de notre humaine nature, qui n'est que trop bornée, et ne se sent capable, même soutenue par la grâce, que d'une somme d'efforts déterminée. Suivant que l'âme porte son énergie d'un côté ou d'un autre, le centre de gravité se déplace, et des aspects différents se dessinent. Mais quelles que soient les variétés, le saint a toujours été et sera celui qui réalise parfaitement l'idéal de la vie chrétienne tel qu'il apparaît aux yeux des contemporains.

On n'en a jamais douté : la sainteté ne tombe pas sous les sens. C'est une qualité de l'âme ; elle réside dans un sanctuaire où le regard de l'homme ne pénètre point, et nous en jugeons par les œuvres extérieures dont elle est le principe. Elle doit, pour attirer notre attention, produire des effets sensibles, et nous sommes portés à mesurer la perfection sur l'importance de ses manifestations et sur l'éclat qu'elle projette autour d'elle. Qu'il n'y ait pas de rapport nécessaire entre les deux grandeurs, on n'aura pas de peine à l'admettre, et dans l'antiquité déjà on était persuadé que nos critères habituels sont souvent en défaut. Cette idée a été plus d'une fois exposée sous forme de parabole. On connaît l'histoire de Paphnuce, illustre anachorète de la Thébaïde. Après s'être livré aux pratiques ascétiques les plus sévères, il demanda à Dieu de lui révéler à quel degré de sainteté il était parvenu. Un ange lui apprit qu'il en était au même point qu'un joueur de flûte de la ville voisine. Celui-ci était loin d'avoir mené une vie édifiante, mais il avait secouru une femme dans la détresse. Paphnuce redoubla ses austérités, et interrogea le Seigneur une seconde fois. Une voix lui fit connaître qu'il était devenu l'égal du chef d'un village voisin. C'était un paysan qui semblait

n'avoir d'autre mérite que d'avoir exercé largement l'hospitalité. Une troisième fois il fut renvoyé à un marchand charitable [1]. Ces saints cachés ne tardèrent pas à recevoir leur récompense, et Paphnuce les suivit. Une histoire analogue fait le fond de la Vie de S. Théodule le stylite [2] et on la retrouve ailleurs encore [3].

A la lecture des biographies des saints les plus célèbres on est frappé de la place qu'y occupent les manifestations surnaturelles. Les ascètes notamment sont presque toujours des thaumaturges et l'on se demande si le pouvoir de commander à la nature n'a pas été regardé comme un des éléments essentiels de la sainteté ; si dès le principe le miracle n'a pas été une des conditions requises pour mériter les honneurs publics. Grégoire de Tours, qui ne connaît qu'un miracle de S. Allyre, rapporte à ce propos les réflexions malveillantes de certaines gens qui trouvaient que c'était trop peu pour être mis sur les autels. *Non potest hic haberi inter sanctos pro unius tantum operatione miraculi* [4]. Mais il les invite aussitôt à méditer ces paroles du Sauveur dans l'Évangile : « Plusieurs me diront ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en votre nom, que nous avons prophétisé ? N'est-ce pas en votre nom que nous avons chassé les démons ? Et n'avons-nous pas, en votre nom, fait beaucoup de miracles ? Alors je leur dirai hautement : Je ne vous ai jamais connus [5] ».

C'était la vraie réponse à opposer à ceux qui prétendaient mesurer la sainteté sur les miracles. Le culte des martyrs, sur lequel s'est modelé le culte des confesseurs, n'impliquait nullement pareille condition, et d'un bon nombre d'illustres personnages, honorés comme saints, on ne raconte aucun miracle. Sans parler de S. Philogone, de S. Eustathe, de S. Mélèce, qui appartiennent en quelque manière à la période de transition, des saints aussi célèbres et aussi universellement honorés que S. Basile, les deux Grégoire, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Augustin et bien d'autres se présentent à nos yeux,

[1] *Historia monachorum*, XVI.
[2] *BHG.* 1785.
[3] Voir nos *Saints Stylites*, p. 119.
[4] *Vitae Patrum*, II, 2.
[5] *Matth.* 7, 22, 23.

comme aux yeux de leurs contemporains, dépourvus de cette auréole spéciale. Le miracle n'entrait pas nécessairement en ligne de compte dans l'évaluation du degré de sainteté [1].

On ne saurait toutefois s'étonner qu'au cours des âges, la « fama miraculorum » soit devenue un facteur beaucoup plus important dans l'appréciation des mérites d'un serviteur de Dieu. Il ne faut pas perdre de vue que le culte n'est point lié à un degré de perfection déterminé, que nul d'ailleurs n'aurait le moyen de discerner. Un choix se fait parmi ceux qui se distinguent par d'éminentes vertus, et c'est aux plus grands que sont réservés les suprêmes honneurs. Le saint est l'ami de Dieu. N'est-ce pas aux faveurs que Dieu lui accorde qu'on pourra surtout le reconnaître? Or, pour la multitude, les faveurs éclatantes, les pouvoirs miraculeux sont bien plus appréciables que les dons de la grâce, dont les effets tombent moins aisément sous les sens. Les foules raisonnent comme les parents de l'aveugle-né : *Scimus autem quoniam peccatores Deus non audit* [2], et elles se disent : « Si cet homme n'était pas un saint, Dieu ne lui communiquerait pas sa puissance. » De là cette tendance à établir un lien entre la sainteté et les faveurs surnaturelles qui, en réalité, n'en sont ni la condition, ni la conséquence, mais qui attirent l'attention sur quiconque en est l'objet.

Fondée d'une part sur la doctrine évangélique, d'autre part sur l'exemple des saints, l'idée commune que les chrétiens se font de la sainteté est acquise non par l'effort du raisonnement, mais par le procédé intuitif. C'est le rôle de la théologie de reprendre les concepts de cet ordre, de leur donner des contours mieux définis, de les corriger au besoin, d'en coordonner les éléments, et surtout de dégager l'essence des choses de tout ce qui est accessoire et adventice [3]. Elle nous dira, en

[1] Les hagiographes du moyen âge nous ont laissé plus d'une Vie de saint où le miracle ne tient point de place. Voir par exemple, L. Zoepf, *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert* (Leipzig, 1908), p. 181-86.

[2] *Ioh.* 9, 31.

[3] Nous supposons l'œuvre des théologiens arrivée au terme d'une longue élaboration. Par quels tâtonnements elle y est parvenue, nous ne le rechercherons pas et quelque intéressants que soient les premiers

dernier ressort, en quoi consiste la sainteté substantiellement, et aussi ce qu'elle n'est pas.

La théologie pourrait nous dire aussi où la sainteté prend sa source. On n'ignore point que son origine est divine et que la psychologie ne l'explique point. Mais les savants ne se contentent pas d'une réponse aussi superficielle. Ils ne craignent point de plonger le regard dans les plus hauts mystères, de scruter les profondeurs de la divinité, *profunda Dei*, et cherchent à savoir quel est, dans la distribution des dons qui rendent l'âme sainte, le rôle des personnes divines. Rien ne nous oblige de les suivre dans ces spéculations élevées qui ne sont à la portée que du petit nombre, et qui nous introduisent dans des sphères où l'entendement humain ne devrait pénétrer qu'en tremblant. Laissons donc à d'autres la question de la cause efficiente de la sainteté et essayons de savoir ce que c'est que la sainteté en elle-même [1].

Les théologiens placent l'essence de la sainteté dans la charité, qui opère notre union avec Dieu. « Si quelqu'un m'aime, dit le Seigneur, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure [2]. » Et S. Jean : « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui [3]. » Mais on peut posséder la charité de plusieurs manières. La première est celle des âmes qui sont simplement ornées de la grâce sanctifiante, donnant droit à l'héritage éternel. Il suffit, pour la garder, de s'abstenir de tout acte incompatible avec cette qualité de l'âme. Elle ne se perd que par le péché mortel. Cet état peut subsister avec le péché véniel volontaire, avec la négligence dans le service de Dieu.

Il est évident que la charité ainsi entendue ne répond pas au concept habituel de la sainteté. On peut être en état de

résultats de la spéculation sur ces matières, dans Origène, par exemple (plus haut, p. 56), nous devons laisser à d'autres le soin d'écrire cette page de l'histoire de la théologie.

[1] Le sujet spécial traité dans ce livre nous invite à nous placer au point de vue de la sainteté acquise par l'effort humain, prévenu par la grâce et soutenu par elle. La sainteté infuse, comme celle de S. Jean Baptiste sanctifié dans le sein maternel, celle des enfants sanctifiés par le baptême ne seront pas spécialement envisagées ici.

[2] *Ioh.* 14, 23

[3] I *Ioh.* 4, 16.

grâce, s'y maintenir jusqu'à son dernier souffle, sans avoir rien d'un héros. Il est permis de dire d'un chrétien qui se maintient à ce niveau qu'il est saint, mais non pas qu'il est un saint. Il n'appartient pas à l'élite. Seul peut prétendre au titre de saint dans la rigueur du terme le chrétien parfait. La sainteté, c'est la perfection de la charité.

Cette perfection, nous dira S. Thomas [1], peut s'entendre de trois façons. La première consiste à dire que la perfection de la charité c'est aimer Dieu autant qu'il est aimable. Ce degré ne saurait être atteint par l'homme, dont la nature est bornée. Il ne peut se concevoir qu'en Dieu seul.

On peut appeler parfaite aussi la charité de celui qui, sans interruption et sans faiblesse, se porterait vers Dieu de toutes les puissances de son âme. Mais, nous le savons trop, cette perfection n'est pas de ce monde. C'est le lot des bienheureux dans le ciel.

Il est un troisième degré de perfection de la charité, accessible celui-là à l'homme en cette vie ; il consiste à écarter tout ce qui pourrait faire obstacle au mouvement de l'âme vers Dieu. Mais ceci doit bien s'entendre. Il ne suffirait pas d'une volonté excluant tout ce qui est destructif de la charité. On a vu que la fuite du péché mortel ne suffit pas à faire un saint. Il faut repousser également tout ce qui empêche l'âme de se porter à Dieu entièrement et sans réserve. Ce degré de perfection pourrait s'appeler la charité fervente. C'est cette disposition de la volonté qui, dans la mesure de la faiblesse humaine, agit sans cesse selon le bon plaisir de Dieu. Les héros et les saints font partie de la catégorie de ceux qui la possèdent.

La charité comprend d'abord les deux grands préceptes de l'amour de Dieu et du prochain [2] ; mais elle entraîne l'exercice de toutes les vertus. S. Paul écrivant aux Colossiens compare les vertus qu'il souhaite voir fleurir en eux : la miséricorde,

[1] 2ª IIae, q. 184, a. 2. Pour qui veut consulter sur cette question des théologiens de différentes écoles, nous renvoyons aux auteurs suivants : F. SUAREZ, S. I., *De virtute et statu religionis*, l. I, c. 3, 4 ; P. M. PASSERINI, O. P., *De hominum statibus et officiis*, t. I, quaest. CLXXXIV, art. 1, 2 ; L. BRANCATUS DE LAUREA, O. M. Conv., *In tertium librum Sent. mag. Fr. Ioannis Duns Scoti*, t. II, disp. XXXII.

[2] *Luc.* 10, 27.

la bonté, l'humilité, la douceur, la patience, le support mutuel, le pardon des injures, aux parties d'un vêtement dont la charité formerait la ceinture [1]. Et dans la première épître aux Corinthiens, les vertus sont présentées comme des qualités inhérentes à la charité : « La charité est patiente ; elle est pleine de bénignité ; elle n'est point envieuse ; elle n'est point fanfaronne ; elle ne s'enfle point d'orgueil ; elle ne choque personne ; elle ne cherche pas son propre avantage ; elle ne s'irrite point ; elle n'impute point à mal les procédés d'autrui ; elle ne se réjouit point de l'injustice ; elle met sa joie dans la vérité ; elle excuse tout ; elle croit tout ; elle espère tout ; elle supporte tout [2]. » S. Paul n'a pas voulu, toute l'allure de ce passage le montre, indiquer parmi les vertus morales, celles qui font cortège à la charité. Il en cite quelques-unes à titre d'exemple mais entend les désigner toutes. S.Thomas résume toute la doctrine en disant : « La sainteté est comme une vertu générale qui saisit les actes des autres vertus et les ordonne au but divin [3]. »

La sainteté est l'œuvre de la grâce. Or les théologiens font une distinction essentielle entre les grâces gratuites, *gratiae gratis datae* et les grâces de sanctification, *gratiae gratum facientes*, c'est-à-dire rendant l'homme agréable à Dieu. Celles-ci sont données pour la sanctification personnelle de l'âme ; c'est la grâce sanctifiante proprement dite, les vertus, les grâces actuelles. Les grâces spécialement gratuites ne sont pas sanctifiantes par elles-mêmes. Elle sont octroyées en vue du bien commun plutôt qu'en faveur de l'individu, et n'ont point de connexion nécessaire avec la grâce sanctifiante [4]. Les dons surnaturels de cette catégorie, les miracles, les prophéties, les révélations, ne sont point requises pour la sainteté et n'en sont nullement l'indispensable conséquence. Peut-on le dire plus clairement que ne l'a fait S. Paul dans la première épître aux Corinthiens : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai point la charité, je ne suis qu'un airain

[1] *Coloss.* 3, 12-14.

[2] I *Cor.* 13, 4-7. Cf.F. Prat, *La théologie de S. Paul*, 6e édit., t. I, p. 406-407.

[3] 2a IIae, q. 81, a. 8, 1m.

[4] Tout ceci est fort bien exposé dans Prat, *La théologie de S. Paul*, t. I, p 151-52.

bruyant et qu'une cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie et une foi capable de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien [1]. » N'étant point l'apanage exclusif de la sainteté, les charismes les plus extraordinaires n'en sont pas le signe. C'est là un point de doctrine sur lequel le vulgaire a le plus besoin d'écouter les leçons de la théologie.

Nous ne pouvons omettre de mentionner ici, parce qu'il est de mode en ces temps-ci d'en faire grand état, ce qu'on appelle les grâces mystiques. Comme l'a fort bien dit un théologien éminent [2], « les grâces mystiques sont, dans leur fond intime, des grâces de sanctification personnelle. Cependant, elles ont souvent, et cela semble dans l'ordre de la Providence, un rapport étroit avec le bien du prochain, surtout dans la mesure où elles deviennent *extraordinaires*, *éclatantes*, *miraculeuses*. Cela d'abord par elles-mêmes ; quand elles sont éminentes, elles attirent l'attention, et exercent une influence salutaire : le passage, la parole, l'action d'un saint ont quelque chose de divin ; on y trouve Dieu. En second lieu, elles ont parfois des effets ou rayonnements miraculeux ; par exemple, l'extase et autres effets analogues. Enfin elles s'accompagnent souvent de grâces gratuites : don de prophétie, don des miracles, don de lire dans les cœurs, etc. »

Est-il vrai de dire, comme on l'a prétendu qu'il n'y a de perfection chrétienne que dans les voies mystiques ? « Cette assertion repose ou sur une confusion entre les voies mystiques et la perfection de la charité, ou sur l'hypothèse gratuite de leur identité pratique. Que ce soit un raccourci pour y arriver, comme dit Ste Thérèse, c'est juste ; mais ce raccourci a ses casse-cou, comme elle le répète sur tous les tons, et les autres mystiques avec elle : tous se plaignent que dans ces voies mêmes, beaucoup, le grand nombre, restent en route. Enfin ni l'Évangile ni l'Église... ne disent rien de la nécessité des voies mystiques pour la perfection chrétienne, non plus que d'une perfection spéciale, qui serait le fait des seules âmes mystiques [3]. »

[1] I *Cor.* 13, 1-2.

[2] J. V. Bainvel, introduction à la dixième édition de A. Poulain, *Des grâces d'oraison* (Paris, 1922), p. lxxii.

[3] Bainvel, t. c., p. lxx-lxxi.

Mais il en est qui, tout en voulant bien accorder que les états mystiques ne sont pas la sainteté — nous pourrions nous contenter de cet aveu — essaient de conclure à une union indissoluble de la sainteté avec la contemplation, faisant de celle-ci la condition indispensable de celle-là. Et la raison qu'ils en donnent est que, pour parvenir à une haute sainteté, il faut des grâces de choix.

C'est là une formule vague, sous laquelle s'abritent bien des affirmations indémontrables. On oublie de dire pourquoi ces grâces de choix doivent être des grâces mystiques. Dire que la contemplation est requise « pour élever l'homme au-dessus des limites que peut atteindre la force morale de l'homme, » limites « destinées à être franchies par quiconque les a atteintes, sous peine de ne plus progresser dans la voie pourtant illimitée de la grâce et de la sainteté [1], » c'est poser arbitrairement une borne au delà de laquelle la sainteté commence, tandis qu'en deçà l'héroïsme dans la pratique des vertus ne saurait se concevoir.

Nous nous demandons si la théologie peut voir de bon œil les tentatives qui semblent vouloir créer une « psychologie de la sainteté » [2]. C'est surtout aux états mystiques que l'on songe en étudiant la sainteté à ce point de vue. Il est certain qu'il y a des tempéraments prédisposés aux influences mystiques, des âmes qui semblent naturellement préparées à recevoir les grâces d'oraison et à qui la pratique de la vertu semble ne rien coûter. Or il n'en est pas moins vrai que la sainteté s'accommode de tous les tempéraments, et que, si elle saisit en quelque sorte, pour les élever, les facultés naturelles, elle ne modifie pas essentiellement leur action ; elle aisse subsister, non sans les purifier et les ennoblir, l'infinie variété des caractères. La psychologie des saints est comme la psychologie des grands hommes. On ne saurait réduire celle-ci à une formule générale. La personnalité des héros est plus accusée que celle des autres mortels. Ils n'ont de commun que

[1] M. DE LA TAILLE, dans BAINVEL, t. c., p. LXXXII-LXXXIII.

[2] Nous ne faisons nullement allusion au livre bien connu de M. H. JOLY, *Psychologie des Saints* (20e édition), auquel nous n'avons à reprocher que son titre. Le sujet de l'ouvrage est en réalité la psychologie de quelques saints.

l'énergie et la constance au service de l'idée dont on peut dire qu'ils sont véritablement possédés. De même les saints, prévenus et soutenus par la grâce, que Dieu leur mesure selon son bon plaisir, sont sous l'empire d'une seule pensée, qui transforme tout leur être : aimer et servir Dieu. C'est dans la manière dont cette passion du divin se traduit en actes chez chacun d'eux que se dessine leur individualité, et celle-ci on peut l'étudier en psychologue. Mais la sainteté n'est pas liée aux lois du développement de nos organes et de nos facultés. Elle n'est pas du domaine de la psychologie. Il faut surtout se garder des systèmes qui semblent considérer les saints comme des hommes anormaux. Le parfait équilibre de l'être moral que nous admirons en eux, pour exceptionnel qu'il soit, n'est pas une dérogation à la règle ; il en est la complète expression. Serait-il juste de dire que les chefs-d'œuvre de l'art grec représentent l'homme anormal, parce que le canon de Polyclète est rarement réalisé dans la nature?

Il est un autre écueil qu'il faut éviter dans l'estimation du mérite des saints : c'est de vouloir mettre leur intelligence et leurs talents au niveau de leurs qualités morales. Un préjugé commun chez les hagiographes d'autrefois les faisait rougir, pour leur héros, de ses origines plébéiennes, et les amenait, par des moyens souvent contestables, à lui découvrir quelque parenté de haut lignage. Ils y renoncent plus facilement de nos jours, mais la même préoccupation a changé de forme. Ils ne se contentent pas d'exalter, ce qui est juste, l'excellence de son jugement et la clarté de ses vues dans la conduite spirituelle ; ils ne peuvent se résoudre à ne lui reconnaître que des capacités ordinaires, et insistent volontiers sur sa valeur intellectuelle. Cette tendance se comprend ; c'est la loi du panégyrique. Mais il faut s'en tenir là, et se persuader que la sainteté ne confère pas le génie à qui ne l'avait pas en naissant ; s'abstenir donc d'appuyer sur le témoignage des saints dans des matières qui relèvent uniquement de la culture de l'esprit et de la science acquise, auxquelles la grâce ne supplée pas. C'est donc se tromper que de jeter dans la balance la vertu surnaturelle avec le sens de l'histoire, de l'archéologie, ou même avec les connaissances théologiques.

A ceux qui réalisent en eux-mêmes l'idéal de la perfection

chrétienne tel qu'il a été compris par toutes les générations de fidèles et exprimé par la théologie, il ne manque, pour mériter pleinement le titre de saint, que les honneurs du culte. D'autre part chacun sait que tous les fidèles qui meurent avec la réputation d'être des hommes de Dieu n'arrivent pas à ces honneurs [1]. L'Église fait un choix. Sur quoi se guide-t-elle pour décerner l'auréole à tel de ses enfants plutôt qu'à tel autre qui semble ne pas moins la mériter? Quelle est, en d'autres termes, la formule canonique de la sainteté?

Certaines personnes semblent s'imaginer que l'acte de la

[1] Il y a dans l'Église des trésors de vertu et de sainteté qui resteront toujours cachés au monde, et ne brilleront qu'aux yeux du Père céleste. Dans un des sermons de charité du célèbre P. Mathew, l'apôtre de la tempérance en Irlande, on peut lire, à ce propos, un récit d'une beauté antique. « Si je m'arrêtais ici, dit-il, pour citer seulement la centième partie des actes d'admirable charité exercés, sous mes yeux mêmes, par les plus pauvres des pauvres, tout le temps que je puis consacrer à mon sermon n'y suffirait pas. Qu'il me soit seulement permis de citer un exemple : une pauvre femme trouva un jour exposé dans la rue un petit enfant qu'elle m'apporta, en me demandant ce qu'il fallait en faire. Ne consultant malheureusement d'abord que la froide prudence, je lui donnai le conseil de le porter au bureau de l'assistance publique. Ceci se passait le soir. Le lendemain de grand matin, je trouvai à ma porte la pauvre femme tout en pleurs ; sa douleur était amère et elle me dit à travers ses larmes : « L'abandon que j'ai fait de cet enfant que Dieu avait placé sur mon chemin, m'a empêché de fermer l'œil de toute la nuit. Si vous le permettez, je m'en vais aller le reprendre. » La tendre charité de cette excellente créature me remplit de confusion ; j'allai avec elle retirer l'enfant des mains de celle à qui la bienfaisance publique l'avait confié, et la pauvre femme l'apporta triomphalement chez elle, en répétant les paroles du prophète : « Pauvre enfant ! ta mère t'a oublié ; mais moi je ne t'oublierai pas. » Ce n'était pourtant qu'une porteuse d'eau ! — Huit ans se sont écoulés depuis le jour où elle recueillit dans sa misérable demeure le petit enfant abandonné ; la pluie et le froid qu'elle devait constamment braver, l'ont rendue aveugle, et dix fois par jour on peut voir maintenant passer la pauvre porteuse d'eau courbée sous son lourd fardeau, traversant les rues sous la conduite de son petit protégé. Oh miséricordieux Jésus ! que je sacrifierais avec bonheur les richesses et les honneurs de ce monde pour mériter le glorieux accueil qui attend cette humble porteuse d'eau au grand jour du jugement ! ». J. F. Maguire, *Le Père Mathew* (Bruxelles, 1868), p. 82. On pourrait, sans beaucoup de peine, composer un beau recueil hagiographique sur les « Saints ignorés ».

canonisation consiste essentiellement à définir que le fidèle, mort en odeur de sainteté, jouit de la vision béatifique. L'Église n'a jamais prétendu recevoir à cet égard une révélation spéciale, et on chercherait en vain, dans l'École, un tenant de cette opinion. Dans l'appréciation des mérites de ceux qui sont morts avec les signes de la prédestination, l'Église applique la doctrine des théologiens, qui répond elle-même à la pratique des premiers siècles. Une place à part est faite aux martyrs. Constater qu'en fait ils ont sacrifié leur vie pour la foi, c'est affirmer qu'ils ont du coup atteint la perfection de la charité. Pour tous les autres, elle recueille les témoignages attestant la pratique de la vertu dans une mesure exceptionnelle. Une vie pure, des actes, des paroles, des sacrifices qui dépassent notablement le niveau de la ferveur moyenne des fidèles et supposent un degré héroïque de perfection, l'Église n'en demande pas davantage.

Mais les miracles? Ici encore elle ne renchérit pas sur la doctrine de l'École qui ne voit pas dans les faveurs surnaturelles un élément de la sainteté. On n'exige pas pour élever un saint sur les autels, que durant sa vie il ait fait des miracles, prédit l'avenir, obtenu des révélations. S'il a la réputation d'avoir été favorisé de grâces surnaturelles, elles sont examinées et, s'il y a lieu, appréciées dans leurs relations avec la vie morale du serviteur de Dieu [1]. Elles le ne sont point regardées comme une condition pour apprécier le degré de ses mérites.

Quant aux miracles attribués à l'intercession du saint après sa mort, ils ont joué, en ces derniers siècles, un rôle plus important dans la procédure de la canonisation. Des malades ont été guéris à la suite de prières adressées à un personnage mort en réputation de sainteté. L'Église soumet ces guérisons

[1] Benoît XIV, *De canon.*, l. III, c. xlii, 2, insiste sur le fait que l'examen des révélations et visions doit être précédé de celui des vertus. On doit agir comme si elles étaient uniquement des « grâces gratuites », données pour le bien du prochain et non en raison de la sainteté du sujet. Car ces faveurs « ne peuvent être prouvées que par les affirmations qu'il en fait lui-même. Or, quand quelqu'un est seul à témoigner pour lui-même, on ne peut évidemment ajouter foi à sa parole que si l'on a établi d'abord qu'il en est beaucoup plus digne que d'autres ; en un mot qu'il est doué de vertus dans le degré héroïque ».

à un examen sérieux et les accepte comme une indication providentielle avant d'encourager les fidèles à recourir aux suffrages du serviteur de Dieu. Mais ces miracles ne doivent pas être considérés comme le contre-seing d'une révélation céleste qui engagerait notre foi.

Ce qui vient d'être dit des grâces gratuites doit être répété des grâces mystiques dont il a été question plus haut, et il est nécessaire d'y insister pour réduire à sa juste valeur une offensive qui cherche à regagner sur le terrain des faits ce que la théorie oblige à abandonner. Quelques écrivains [1] voudraient nous faire croire qu'alors même que l'état mystique ne pourrait être considéré comme une condition de la sainteté en elle-même, l'Église l'exige des saints qu'elle consent à placer sur les autels. Ils distinguent la sainteté dans le sens large d'une très haute vertu et la sainteté dans le sens strict, celui des actes officiels : ceci c'est la « grande sainteté ». Dans la première catégorie sont placées les âmes d'élite qui n'ont pas reçu les faveurs mystiques. La grande sainteté, qu'on définit « celle qui mène ouvertement à la canonisation », ne se rencontre pas sans les états mystiques.

Ceux qui affirment ces choses, doivent commencer par écarter les martyrs, ce qui ne paraît pas les préoccuper outre mesure. Ils assurent, en tout cas, que « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique [2] ».

Nous ne discuterons pas la statistique sur laquelle on prétend appuyer des affirmations aussi tranchantes. Elle n'est pas sérieuse. Les exceptions certaines à la prétendue règle sont traitées de cas douteux, et l'on se plaint de manquer de documents à leur sujet [3], entendez : de documents à l'appui de la thèse. On parvient du reste, moyennant de vaines subtilités à plier à la théorie les faits qui lui sont le plus nettement opposés [4]. Ce que nous ne faisons aucune difficulté d'admettre, c'est que dans la Vie d'un grand nombre de saints canonisés il est fait mention de faveurs extraordinaires et d'un état d'oraison élevé. Mais nous aurions tort d'en conclure que l'Église

[1] Avec le P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., p. 552-562.
[2] Poulain, t. c., p. 554. [3] Poulain, t. c., p. 555.
[4] Voir notre *Saint Jean Berchmans*, 6e éd., p. 8.

les exige comme une condition indispensable ; qu'elle se refuse à élever sur les autels les âmes d'élite qui n'ont pas reçu le don de contemplation, ou d'autres dons moins ordinaires encore. Ce serait oublier que dans la procédure de la canonisation l'initiative ne part pas du pouvoir central qui est appelé à se prononcer. C'est une communauté restreinte de fidèles qui fait le premier choix parmi ceux qui ont répandu dans leur milieu la bonne odeur de leurs vertus, les signale à l'autorité ecclésiastique et « postule » pour eux les honneurs du culte. Il n'est pas étonnant dès lors que les états extraordinaires soient l'apanage habituel des serviteurs de Dieu proposés pour la canonisation. Ces faveurs peu communes attirent les regards, et l'attention de la foule se porte tout naturellement sur eux de préférence à d'autres aussi méritants mais beaucoup moins en vue. Les vertus héroïques tranquillement pratiquées à l'abri des regards des hommes ne trouvent pas aussi aisément des appréciateurs. Mais que des juges perspicaces les découvrent et les signalent à l'autorité, celle-ci ne les repousse pas et sait reconnaître la sainteté qui marche dans les voies communes.

Dans tout ce qui précède nous avons envisagé la sainteté comme elle est comprise et honorée dans l'Église catholique. D'autres religions prétendent avoir leurs saints. Et ce ne sont pas les chrétiens seuls qui se glorifient de posséder parmi eux des « hommes de Dieu » ; on nous parle de saints bouddhistes, hindous, shintoïstes, mahométans, etc. [1].

Lorsqu'on veut se rendre compte de l'idée que se font de leurs saints les peuples infidèles, on n'y découvre que de lointaines analogies ou des ressemblances purement extérieures avec ceux que nous honorons. Ce serait trop s'éloigner de notre terrain que de chercher à ramener à nos idées des conceptions si différentes des nôtres. Il y aurait d'ailleurs deux points de vue

[1] Voir dans HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. XI, Saints and Martyrs Buddhist, Chinese, Indian, Iranian, Japanese, Mahumadan, Semitic and Egyptian, Syrian ; E. WESTERMARK, *The Moorish conception of Holiness* (Baraka), dans *Ofversigt of Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar*, t. LVIII (Helsingfors, 1916), p. 1-153 ; D. A. RINGES, *De heiligen van Java*, t. I-IV, overgedrukt uit het *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, d. LII (1910), en LIII.

bien distincts à envisager, car autre chose est de savoir ce que ces hommes pensent de leurs saints, autre chose de décider si la sainteté comme l'entendent les théologiens est possible chez eux. Qu'ils n'exigent pas les mêmes titres que nous pour donner droit à la vénération publique, c'est ce qu'on ne peut nier. Qu'il y ait chez eux, et peut-être pas précisément dans le milieu de leurs « saints », des âmes d'élite qui méritent de prendre place parmi les « amis de Dieu », les théologiens ne se refusent pas à l'admettre [1]. Mais nous devons laisser à de plus habiles le soin de traiter ces graves questions avec toute l'ampleur qu'elles méritent, et nous nous bornerons à dire quelques mots de la sainteté dans les confessions chrétiennes séparées de l'Église catholique.

Tous les groupements chrétiens, les protestants exceptés, rendent aux saints les mêmes honneurs que nous. Leur « sanctoral » comprend deux parties : les saints qui figurent également dans le calendrier catholique, la S^te^ Vierge, les apôtres, les martyrs des premières persécutions, les anciens Pères ; une partie propre à chacune des églises nationales qui se sont constituées après la séparation. Les Orientaux : les Coptes les Éthiopiens, les Syriens, les Arméniens, les Géorgiens ont leurs saints que l'Église Romaine ignore ; les Grecs également et les Russes. Ceux-ci ont, dans les derniers siècles, inscrit dans leur calendrier plusieurs nouveaux saints, à la suite d'une procédure qui s'inspire de la discipline romaine en matière de canonisation [2]. Sauf ces additions, les Russes se servent du calendrier grec, que nous citerons à titre d'exemple. Que penser des saints inscrits à ce calendrier après la consommation du schisme ? Et que dire en général de la sainteté dans les églises séparées ?

Il est d'abord à remarquer que le schisme grec ne fut pas l'affaire d'un jour, et qu'il ne faut pas chercher à fixer la date de la séparation totale d'avec Rome [3]. La scission s'opéra len-

[1] J. Maréchal, *Le problème de la grâce mystique en Islam*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIV (1923), p. 244-92.

[2] P. Peeters, *La canonisation des saints dans l'Église russe*, dans *Anal. Boll.*, t. XXXIII , p. 380-420, t. XXXVIII, p. 172-76.

[3] Sur le schisme et ses résultats, lire L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e^ siècle*, Paris, 1899, et surtout B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e^ siècle*, Paris, 1924.

tement. Elle s'accomplit d'abord dans les hautes sphères, et il fallut de longues années, disons des siècles, pour aboutir aux conséquences désastreuses qui en étaient la suite logique. Depuis longtemps les liens entre Rome et Byzance étaient assez lâches, et la rupture ne produisit pas de secousse violente. La vie religieuse des peuples n'en fut pas sensiblement affectée. Le régime des monastères demeura intact. Comme auparavant, il y eut des solitaires et des cénobites qui se distinguèrent par leur piété et des pratiques d'une pénitence austère. Pendant longtemps l'hagiographie continue à ne porter aucune trace du dissentiment qui séparait les deux Églises. Les événements politiques du XIII^e^ siècle portèrent le grand coup ; le déchirement s'acheva, et la haine de Rome pénétra dans la masse des fidèles. Ce que l'on peut dire des saints inscrits au calendrier grec depuis le moment où le schisme ut consommé, c'est que l'Église ne les reconnaît point canonifquement. Ira-t-on jusqu'à dire qu'à partir de ce jour la sainteté s'est retirée de l'Église grecque?

A propos de la sainteté dans les églises séparées, des théologiens récents ont repris des idées déjà énoncées par les anciens Pères [1]. Ils font remarquer d'abord que ces églises ne sont pas complètement privées des moyens de sanctification dont dispose l'Église catholique. Les églises orientales et orthodoxes en sont même abondamment pourvues. Elles ont comme nous une hiérarchie remontant aux apôtres, des sacrements validement administrés, des exercices de dévotion destinés à entretenir la ferveur. Les protestants sont moins bien partagés, mais les secours spirituels ne leur manquent pas.

Cela posé, il y a une distinction à faire entre les premiers fauteurs des criminelles dissidences et la masse entraînée dans une voie tracée par les chefs responsables, entre ceux que leur conscience avertit du devoir de retourner au bercail et l'immense majorité de ceux que l'éducation a marqués d'une empreinte presque ineffaçable et imbus de préjugés séculaires qu'il est moralement impossible de secouer. Parmi ces derniers il en est sans doute qui cherchent Dieu de tout leur cœur.

[1] L. DE GRANDMAISON, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Église catholique*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIII (1922), p. 1-29.

A ceux-là Dieu ne refuse pas ses dons, et ce n'est pas à nous de poser des limites à ses libéralités et d'en exclure les dons gratuits ou les grâces mystiques. Une seule restriction s'impose d'elle-même : c'est que les faveurs éclatantes, les prodiges authentiques ne puissent pas, dans l'estimation des fidèles apparaître comme la garantie d'un ensemble doctrinal erroné, d'une situation irrégulière et condamnable. Cette exception admise, rien n'empêche de trouver en dehors de l'Église visible, les vertus héroïques, le martyre même, en un mot la sainteté.

L'Église grecque orthodoxe possède une littérature peu explorée mais fort intéressante, qui jette un grand jour sur la question qui nous occupe : nous voulons parler des Actes des néo-martyrs. Deux grandes classes de martyrs se rencontrent dans les récentes compilations hagiographiques des Grecs [1] : les martyrs anciens, comprenant ceux des premières persécutions et ceux de la période iconoclaste, et les néo-martyrs, de date plus récente, les victimes du fanatisme musulman. Les Actes de ces derniers forment une série de récits simples pour la plupart et sans grande recherche, littérature anonyme dont l'usage exige de la prudence et du discernement, mais où se retrouve souvent un accent de sincérité qui ne trompe pas. Nous croyons ne pas exagérer en disant que les meilleurs de ces récits font bonne figure à côté des Actes des anciens martyrs [2].

La plupart des héros dont ils nous racontent l'histoire sont des gens de condition modeste, sans instruction, gagnant péniblement leur vie et dont le plus grand bien est leur foi chrétienne qui les soutient dans leur dur labeur. Tel, en 1771, ce Michel

[1] Notamment dans le grand recueil intitulé : *Le Synaxariste*. L'édition la plus répandue et la plus complète est celle de C. Doukakis, *Μέγας Συναξαριστής*, Athènes, 15 volumes in-8°. Nous avons nous-même publié dans les *Act. SS.*, Nov. t.IV, p. 670-78, les Actes du néo-martyr Michel (XIII^e-XIV^e siècle), et ceux du martyr Nicétas (même époque) dans *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger* (Paris, 1924), t. I, p. 205-211. Voir une liste des néo-martyrs dans Chrysostome Papadopoulos, *Οἱ νεομάρτυρες*, Athènes, 1922, 65 pp. Nous avons essayé de donner une vue d'ensemble sur cette littérature dans *The Constructive Quarterly*, 1921, p. 701-712.

[2] On pourra consulter utilement la *Bibliographie des acolouthies grecques* de Mgr Petit (dans nos *Subsidia hagiographica*, 16), où sont indiqués plusieurs offices de néo-martyrs avec leçon historique ou synaxaire.

Paknanas, qui fait tour à tour le métier de jardinier et de colporteur. Il est arrêté sous un prétexte futile et mis en demeure de choisir entre l'apostasie et la mort. Son choix est bientôt fait. Il refuse de se faire turc : c'est la formule. Il est conduit au supplice ; le bourreau le tourmente sans le blesser mortellement, espérant qu'il se ravisera. Mais il répond : « Frappe, c'est pour la foi. » L'exécuteur l'achève [1].

Jordanès de Trébizonde, en 1650, un chaudronnier, est victime d'une infâme machination. Sur son refus d'embrasser l'islamisme, il est condamné à mort. Des amis essaient de le sauver, et au lieu même du supplice, un messager du grand vizir s'approche et lui dit à l'oreille : « Mon maître vous fait savoir qu'on se contentera d'un mot de vous, déclarant que vous vous faites turc. Après quoi vous irez où vous voudrez vivre en chrétien. » Le martyr répond simplement : « Je remercie le vizir, mais je ne veux pas faire cela. » Et il livre sa tête au bourreau [2].

Voici l'histoire d'un marchand de pommes, Chrestos. La scène se passe au marché de Constantinople, où Chrestos apporte ses provisions. Un acheteur musulman se présente. Mais on ne s'entend point sur le prix. Le Turc, furieux, se venge en allant accuser Chrestos d'avoir promis d'embrasser l'islamisme. Pareille promesse, non suivie d'exécution, était un crime capital. Chrestos est traîné au tribunal. De faux témoins viennent confirmer les dires de l'accusateur. Chrestos est d'abord fouetté et mis à la torture. En prison on lui apporte à manger : « A quoi bon ? » dit-il ; « je meurs pour le Christ qui a souffert la faim et la soif. » Il remet un peu d'argent à ceux qui ont accès auprès de lui, en les priant de faire célébrer quelques messes. Puis, on vient le prendre pour être décapité [3].

Les récits de ce genre, que l'on pourrait multiplier, sont souvent remplis de détails touchants. Ils mettent en scène le véritable héroïsme qui s'ignore, et il faut se demander ce qui pourrait bien manquer à ces braves chrétiens pour être de vérita-

[1] Doukakis, *Μέγας Συναξαριστής*, juin, p. 398-400 ; *Échos d'Orient*, t. XVI (1913), p. 398.

[2] Doukakis, *Μέγας Συναξαριστής*, février, p. 66-67.

[3] Ibid., p. 224-25 ; *Échos d'Orient*, t. X, p. 151.

bles martyrs. Certes, ils n'ont pas donné leur vie pour les subtilités et les erreurs de leurs théologiens, qu'ils ont parfaitement ignorées. Ils ont versé leur sang pour les vérités qui sont l'essence de notre foi et pour lesquelles ont combattu les plus illustres martyrs des premiers siècles. Ce sont les martyrs *coram Deo* dont parle Benoît XIV [1]. Ce sont des saints. Mais pourquoi seraient-ils seuls, dans la confession où le hasard les a fait naître, à pouvoir prétendre au privilège de la sainteté, et pourquoi Dieu, qui leur a accordé la grâce suprême du martyre, refuserait-il à des âmes de bonne volonté cette autre grâce : la pratique héroïque des vertus qui fait les saints?

Nous n'avons rien dit du rôle providentiel de la sainteté dans l'Église. Un volume n'y suffirait pas, car il faudrait suivre à travers l'histoire la trace lumineuse des saints se détachant sur tant de pages sombres où nous voyons l'orgueil et les passions des hommes ligués contre l'œuvre du Christ. Laissant cette grande tâche à d'autres, nous rentrerons en terminant, dans le sujet principal de ces recherches, qui n'est point l'histoire des saints, mais ce qu'on a appelé leur gloire posthume.

Il est superflu d'insister sur l'importance que le culte des saints a prise dans l'Église ; il l'est peut-être moins de rappeler que ce culte n'appartient pas à l'essence de la religion. Il est comme une branche fleurie qui se greffe naturellement sur ce tronc vénérable. Il en est qui s'inquiètent de lui voir prendre une ampleur qui menacerait d'appauvrir la sève de la vie religieuse. Ceux qui en jugent ainsi veulent se souvenir uniquement des abus que l'histoire constate, que tout le monde déplore, et qui sont toujours prêts à renaître pour peu que se relâche la vigilance de l'autorité.

Mais si les excès sont à condamner, il est juste de relever les avantages d'une pratique bien entendue et d'apprécier le véritable rôle du culte des saints dans l'Église. En ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire l'honneur public rendu aux serviteurs de Dieu, il a une importance sociale qu'on ne saurait méconnaître. Il n'est pas une société humaine qui croie pouvoir se dispenser d'honorer ses grands hommes, d'exprimer sa re-

[1] *De canonizatione*, l. III, c. 20, 3.

connaissance pour les services rendus à la communauté. Une fois solidement organisée, l'Église ne pouvait se refuser à remplir ce devoir envers ses membres illustres, et elle ne s'y déroba point.

Et cet hommage acquiert aussitôt une très haute signification religieuse. Le culte rendu par l'Église aux hommes de Dieu n'est pas simplement celui du souvenir ; ceux qui en sont l'objet ne sont point des morts. S'ils ont brisé les liens du corps, ils ont atteint le but auquel aspirait S. Paul : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Ils vivent dans la gloire de Celui qui est pour le vrai chrétien le centre de ses pensées et de ses espérances. Des liens intimes unissent les fidèles à ceux qui les ont précédés *cum signo fidei* et qu'ils ont la ferme confiance de rejoindre un jour. L'honneur rendu aux habitants du ciel est un acte de foi dans les promesses de la vie future.

L'invocation des saints n'appartient pas à la substance du culte ; mais elle en est un inévitable corollaire. S'il est vrai que Dieu ne ferme pas l'oreille aux prières des pauvres pécheurs, quel ne sera pas le crédit des « amis de Dieu » ? N'est-il pas naturel de faire passer nos requêtes par leurs mains? Comment a-t-on pu prétendre que l'invocation adressée aux saints est une atteinte à la majesté divine et détourne les fidèles de la pensée du Créateur pour la reporter sur la créature? Attribuer aux saints une puissance indépendante de celle de Dieu, c'est une pensée qui ne pourrait venir qu'à un chrétien ignorant les principes les plus élémentaires de sa religion. Le fidèle dont la prière naïve semble s'adresser uniquement au saint qu'il invoque, peut avoir l'air d'attendre tout de lui seul ; mais il sait parfaitement que Dieu est l'unique dispensateur de tout bien, et que nous n'obtenons par les saints que ce que Dieu veut bien leur accorder. La confiance dans l'intercession des saints n'est qu'une des formes de la confiance en Dieu.

Le tribut d'honneur que nous devons aux saints n'implique pas nécessairement la volonté de les imiter. Mais de plus en plus, depuis que la pratique des vertus à un degré héroïque est devenue la norme des causes de canonisation, les saints nous sont proposés comme des modèles. Ils sont pour le peuple chrétien la lumière placée sur le chandelier, et leur vie est comme le miroir de la vie parfaite adaptée à tous les âges et à tou-

tes les conditions. Leur exemple est un stimulant perpétuel à l'exercice des vertus chrétiennes et une invitation à la pratique de la perfection. Par leur exemple les saints prolongent au cours des siècles leur action bienfaisante. François Xavier poursuit son apostolat en suscitant des vocations de missionnaires. Vincent de Paul ne cesse de répandre les munificences de sa charité par les mains de ceux qu'il anime de son esprit. Des milliers de jeunes gens ont appris de Louis de Gonzague l'amour de la pureté et la volonté énergique de ne rien refuser à Dieu. Le récit des grandes actions des saints n'invite pas seulement à une admiration stérile. Quelques-unes de nos belles Vies de saints ont plus fait pour le bien des âmes que les plus éloquentes prédications.

On ne niera donc pas que le culte des saints bien compris et sainement pratiqué soit un puissant levier pour élever l'homme au-dessus de la matière et le rapprocher de Dieu. Il est superflu d'ajouter que les dévotions les plus sérieuses ne sauraient être mises en parallèle avec les moyens de sanctification essentiels dont l'Église dispose. Ce point de doctrine n'est pas tombé dans l'oubli, et l'on peut constater que, dans les milieux où le culte des saints est organisé suivant l'esprit de l'Église, tout est mis en œuvre pour amener les pèlerins à la fréquentation des sacrements.

Certes, la piété populaire prend parfois des allures un peu familières ; ses manifestations doivent être contenues dans de justes bornes ; les sentiments qui l'inspirent ont souvent besoin d'être épurés. Un patient effort — l'expérience est là pour le montrer — vient à bout de ces écarts, et il serait peu logique de s'y arrêter pour contester la valeur religieuse du culte des saints.

TABLE

DES NOMS DE SAINTS

Abercius ep. Hieropolit. 157.
Abraham ab. Claromont. 181,182.
Abundius pr. m. 48.
Achias proph. 131.
Acisclus m. 62.
Adalhardus ab. Corbeien. 185.
Adauctus m. 62.
Aecaterina. *Vid.* Catharina.
Aemilianus m. 212.
Agapitus m. 46.
Agathonice m. 168.
Agatopus m. 46.
Agericus ep. 63.
Agnes v. m. 47, 53, 210.
Agricola m. 53, 212.
Alanus 63.
Alaphion mon. 113, 115.
Albertus ep. Leodien. 200.
Alexander m. Romae 213.
Alexander m. Eumeniae 165.
Alexander ep. 73.
Alexion mon. 113, 115.
Almachius m. 179.
Ambrosius ep. Mediolan. 53, 113.
Ammonarium m. 56.
Anastasia m. 150.
Antonius ab. 53, 54, 56, 110, 114, 115, 117, 236.
Apollinaris ep. Ravenn. 68, 93.
Apollonius m. Aegypt. 90.
Apollonius m. Romae 157.
Artemas m. 51.
Asterius m. 61.
Athanasius ep. Alexandr. 113.
Attalus m. 82, 164.
Augustinus ep. Hippon. 210, 243.
Aurelius ep. Ridition. 153.
Aurelius mon. Anthedon. 113, 115.
Autbertus ep. Camerac. 203.

Barlaam et Ioasaph 220.
Basilius ep. Caesarien. 113, 116, 155, 243.
Basilla m. 62.
Bassianus ep. Lauden. 54.
Benedictus ab. 240.
Benignus m. 182.
Bernice, Prosdoce et Domnina mm. 168.
Blandina m. 72, 104, 164.
Bonifatius p. 144.
Bonosa m. 49.

Caesarius 155, 156.
Caeselia m. 48.
Callistus p. m. 85.
Candidus m. 210.
Cassianus m. 47, 51.
Casta m. 62.
Castulus m. 34.
Catharina v. m. 148.
Celerina m. 125.
Christophorus m. 219.
Chrysogonus m. 149.
Cirycus et Iulitta mm. 194.
Claudius m. Romae 213.
Claudius m. in Africa 62.
Clemens p. 50, 149, 150.
Columcille ab. 209.
Concordius m. 212.
Constantia 149.
Cornelius p. 33, 50, 87, 88, 92.
Coronati quattuor 150.
Crescentia v. 180.
Crescentio m. 33, 46, 62.
Cuthbertus ep. Lindisfarn. 184.
Cutia 213.

Cyprianus Antiochen. 154, 155, 229.
Cyprianus ep. Carthaginen. 154, 163, 229.

Damasus p. 144, 149.
Delphinus ep. Burdigalen. 113.
Dionysius ep. Alexandrin. 70,
Dionysius ep. Mediolanen. 113, 118, 202.
Dionysius m. in Armenia 212.
Domni Tres 62.
Donatus m. 46.
Donatus m. 87.

Egnatius m. Carthagin. 125.
Elphegus ep. Cantuar. 188.
Emerita m. 34, 61.
Emeritus m. 68.
Ephraem syrus 114.
Eugenia m. 50.
Euladius m. 62.
Eulalia m. 47, 62, 95, 210.
Eulalius pr. 49.
Euphemia m. 48.
Eupsychius m. 57.
Eusebia 210.
Eusebius p. 46, 92.
Eusebius ep. Vercell. 92, 113.
Eusebius conf. Romae 149.
Eustathius m. 220.
Eustathius ep. Antiochen. 113, 243.
Eustratius conf. 131.
Eutropius m. 49.
Eutychius m. 143.
Exuperius 202.

Fabianus p. 173, 205.
Faustina m. 198.
Faustus m. 90.
Felicianus m. 46.
Felicissimus m. 46.
Felicitas m. Romae, 33, 50, 61.
Felicitas m. Carthagine 46, 87, 164.
Felix m. Afric. 93, 46.
Felix m. Aquileien. 205.
Felix Nolan. 51, 64, 93, 110.
Felix m. Romae 61, 62.
Felix m. 48, 50.
Felix m. 68.
Fidolus ab. 63.
Firminus m. 203.
Fortis 211.
Franciscus 240.
Fronto ep. Petragoricen. 63.
Fructuosus ep. m. 67, 192.

Gaius p. 33, 61, 164.
Galla, 44.
Gaugericus ep. Camerac. 55, 203.
Genesius m. Arelat. 183.
Genesius m. Arvern. 183.
Georgius m. 148, 194, 217.
Gerardus ep. Tullen. 187.
Gervasius et Protasius mm. 210.
Gorgonia 155, 156.
Gregorius Nazianzen. 240, 243.
Gregorius ep. Neocaesar. 113, 115, 178.
Gregorius ep. Nyssen. 243.

Hadulphus ep. Camerac. 184.
Hedistus m. 210.
Helpidius m. 126.
Herculanus m. 48.
Hieronymus pr. 114, 243.
Hilarion mon. 54, 114, 115.
Hilarius ep. Arelat. 55.
Hippolytus m. 34, 47, 48, 51, 57, 61, 165.
Hyacinthus m. 46, 48, 142, 205.

Iacobus ep. Hieros. 72, 80.
Iacobus ep. Nisiben. 130.
Iacobus mon. 116, 117.
Ianuarius m. Romae 46, 52, 66.
Ianuarius ep. Benevent. 48.
Ignatius m. 105.
Illidius ep. Arvern. 210.
Innocentius p. 144.
Iohannes ev. 49, 50, 63, 116.
Iohannes m. 34, 63.
Iohannes Chrysostomus 116, 243.
Iohannes et Paulus mm. 150.
Iohannes Baptista Vianney 241.
Ioseph sponsus B. M. V. 159,

Irene m. 211.
Irene v. 142, 152.
Iulianus m. 62, 69.
Iulius p. 144.
Iustina m. 50.
Iustinus m. 157.

Laurentius m. 34, 47, 48, 50, 51, 61, 62, 68, 125, 160, 218.
Leo ep. 144.
Leocadia conf. 85.
Leonides m. 90, 122.
Leontius ep. Hippon. 118.
Liminius m. 141.
Lucia v. m. 63.
Lucius p. 88.
Lupentius m. 63.
Lupercus m. 46.

Maior m. 91.
Mappalicus m. 67, 87.
Marcella vid. 54.
Marcellinus m. 50.
Marcianus mon. 117, 147.
Marcianus m. 178.
Marcianus presb. oeconom. 131.
Marcus p. 144, 149.
Maria Deipara 53, 62, 159.
Maria Aegyptiaca 224, 226.
Maro mon. 116, 117.
Martinus ep. Turon. 53, 54, 62, 63, 69, 94, 113, 118, 180, 238, 240.
Martinus m. Brivensis 48.
Martyres Caesaraugustani 47.
Martyres XL Sebasteni 160.
Martyrius m. 178.
Mauroleon m. 49, 61.
Maximilianus m. 169.
Maximus m. Romae 48.
Maximus ep. Neapolitan. 54, 92.
Maximus ep. Nolan. 110.
Melanium 54.
Meletius ep. Antioch. 113, 116, 243.
Menas m. 160, 218.
Monachi in Thecue 113, 116.
Moyses m. Romae 86.
Mustiola 37.

Nabor m. Mediolan. 50.
Nabor diac. m. 172.
Nabor m. 46.
Napolus m. 214.
Nazarius m. 50.
Nemesius m. 176.
Nereus et Achilleus mm. 150.
Nestor m. Maiumae 93.
Nicephorus m. 219.
Nicolaus Peregrinus 187.
Nilammon 115, 117.

Orestes m. 57, 210.
Otmarus ab. 185.

Pancratius m. 68.
Paphnutius mon. 242.
Paprus m. 49, 61.
Parasceve 195.
Pascentus m. 62.
Patroclus m. 182.
Paula vid. 54, 152.
Paulus ap. 46, 47, 50, 51, 53, 56, 68, 116.
Paulus ep. CP. m. 113, 178.
Paulus Thebaeus 53, 54, 115, 219, 237.
Paulinus ep. Trever. 93, 113.
Pelagia v. m. 53, 168.
Perpetua m. 46, 64, 87.
Petronilla m. 118.
Petronius ep. 63.
Petrus ap. 46, 47, 48, 50, 51, 56, 62, 63, 67, 70, 79, 116, 135.
Petrus Apselamus 165.
Petrus ep. Alexandr. m. 56.
Petrus ep. Sebasten. 113, 115.
Philippus m. 48.
Philogonius ep. Antioch. 113, 243.
Pionius m. 129, 164.
Polycarpus ep. Smyrn. m. 72, 80, 83, 105, 125, 129, 163.
Polyeuctus m. 131.
Pontianus p. 92, 174.
Potamiaena v. m. 90.
Pothinus ep. Lugdun. m. 72.
Praepedigna 213.
Primolus m. 87.
Primus m. 50.

Primus m. 69.
Prisca 149.
Priscilla 62, 144.
Priscus m. 51.
Priscus et soc. mm. 167.
Protus m. 205.
Pudens 150.
Pudentiana 144.

Quintasus m. 50.
Quintus m. 87.
Quirinus m. 67.

Remigius ep. Remen. 210.
Revocatus m. 46.
Rogatus m. 67.
Romanus m. 47.
Romualdus ab. 185.

Saturninus m. Alexandriae 215.
Saturninus m. Carthagine 46.
Saturninus m. Romae 52.
Saturus m. 46.
Satyrus 34, 155, 156.
Savina m. 50.
Sebastianus m. Romae 47, 48, 51.
Sebastianus m. in Armenia 212.
Secundulus m. 46.
Segulina conf. 95.
Seleucus m. 90.
Severinus ep. Burdigalen. 211.
Silvester p. 120, 150.
Simplicianus ep. Mediolan. 54.
Simplicius p. 121.
Simplicius m. 198.
Sineros m. 33, 61, 68.
Sixtus II p. m. 50.
Solutor m. 212.
Sophia 211.
Sotheris v. m. 53, 62
Speratus m. 49, 66.
Stephanus protomartyr 49, 62, 72, 81, 90, 116, 146, 192.
Symeon Padolironen. 186.
Symeon reclusus Treveren. 186.
Symeon stylita 113, 114, 117, 130, 240.

Tarsicius m. 52.
Taurinus m. 48.
Telemachus m. 179.
Thea m. 91.
Thecla v. 62, 63, 124, 147, 192, 195.
Theoctiste v. 211.
Theodoricus ep. Cameracen. 203.
Theodorus tiro m. 218, 228.
Theodorus stratelates 228.
Theodulus stylita 220, 243.
Timotheus m. 91.
Tychon ep. Amathunt. 230.

Udalricus ep. Augustan. 185.

Valentina m. 91.
Valentinus m. 212.
Valerius 63.
Viatrix m. 198.
Victor m. 63.
Victor m. 212.
Victorinus m. 48.
Vincentius m. 51, 55, 62.
Vincentius a Paulo 240.
Vitalis m. 51, 53, 68.
Vitonus ep. Virdunen. 63.

Wiborada v. 186.
Wilgefortis 229.

Zacharias 50.
Zenobius ep. Florentinus 54.
Zosimas m. 49.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE VII

CHAPITRE I. — LE VOCABULAIRE DE LA SAINTETÉ . 1

§ 1. Le mot « sanctus » dans la langue païenne 2
§ 2. Le mot « sanctus » dans la langue chrétienne 24
§ 3. De quelques termes apparentés 59

CHAPITRE II. — MARTYR ET CONFESSEUR 74

§ 1. L'emploi des mots 76
§ 2. Le sens du mot *μάρτυς* 95
§ 3. Du martyr au confesseur 109

CHAPITRE III. — LE CULTE 122

CHAPITRE IV. — LE CONTRÔLE DE L'ÉGLISE . . . 162

§ 1. L'approbation du culte 162
§ 2. Les martyrologes et les légendes . . . 189
§ 3. Les reliques 196

CHAPITRE V.— LES SAINTS QUI N'ONT JAMAIS EXISTÉ 208

CHAPITRE VI. — LA SAINTETÉ 233

TABLE DES NOMS DE SAINTS 262

270.04
D 378 DELEHAYE, HIPP. 27281

AUTHOR
Sanctus

TITLE Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquite

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	Healy
	Mark
MAY 15 1976	DeBontee
FEB 27 1979	
APR 1 1985	

270.04
D 378

27281